THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

I

Givet af Pastor Andr: Lith.

Middelfa.

UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

Auslegung

des

Briefes Pauli an die Römer

nebſt

fortlaufenden Auszügen aus den exegetiſchen Schriften der Kirchenväter und Reformatoren

von

Auguſt Tholuck

Dr. der Theol. u. Phil., Conſiſtorialrath und der Theol. ord. Prof. an der Königl. Friedrichsuniverſität zu Halle, correſpond. Mitgl. der Königl. Aſiat. Geſellſch. in London.

Dritte verbeſſerte Auflage.

Berlin,

bei Ferdinand Dümmler.

1831.

BS3666
.T56
1831

Vorwort zur dritten Auflage.

Indem ich dieſes Werk in der dritten Auflage wiederum ins Publikum gehen laſſe, bemerke ich nur, daß es in derſelben zwar einige aber nicht weſentliche Veränderungen erlitten hat. Es hat eine vollſtändige Accentuation erhalten, es ſind hier und da theils bibliſche Parallel-, theils andere Belegſtellen hinzugefügt worden, z. B. aus den patres apostolici, welche ich ausdrücklich zu dieſem Endzweck durchgeleſen habe u. ſ. w. Ich hatte geglaubt, aus dem im Vatican noch im Mſpt. vorhandenen Commentar des Euthymius Zigabenus Einiges für dieſe neue Ausgabe gewinnen zu können. Wenn man indeß ſchon Oekumenius und Theophylakt benutzt hat, ſo iſt die Ausbeute gering. — Es thut mir leid, daß ich zu dieſer Ausgabe noch nicht die Bemerkungen habe benutzen können, welche Dr. Lücke über dieſen Brief ſchreiben will.

Die Paraphraſe, welche ich mit der erſten Ausgabe verbunden hatte, wird binnen kurzem überarbeitet erſcheinen, und mit der Auslegung zweckmäßig verbunden werden können.

Was die neuerlichen renommiſtiſchen Ausfälle des Herrn Dr. Fritzſche in Roſtock gegen meine exegetiſchen Arbeiten betrifft, ſo kenne ich die Quelle derſelben, und wünſche nur, daß ſich Hr. Dr. Fritzſche ſeiner Zeit ſeiner Leidenſchaftlichkeit ſchämen möge.

Halle, den 26. Sept. 1830.

Dr. A. Tholuck.

Einleitung.

I.

Ueber die römiſche Gemeinde.

§. 1. **Ueber die Stiftung derſelben.** Nach der Anſicht der römiſchen Kirche wurde die erſte chriſtliche Gemeinde zu Rom vom Apoſtel Petrus geſtiftet. Dieſer ſei im zweiten Jahre des Claudius, d. i. im Jahre 43. n. Chr., nach Rom gekommen, habe dort den Simon Magus bekämpft, ſei danach fünf und zwanzig Jahre römiſcher Biſchof geweſen, und endlich des Martyrertodes zu Rom geſtorben. Allein daß in dieſen Behauptungen der römiſchen Kirche manches Unhaltbare iſt, iſt ſchon von Mitgliedern derſelben gezeigt worden, von Valeſius, Antonius Pagi, Stephan Baluz. Unter den Proteſtanten that beſonders die Falſchheit jener Annahme dar Samuel Basnage in den annales politico-ecclesiasticae, p. 522 sqq. Die Proteſtanten gingen indeß zum Theil auf der andern Seite zu weit. Salmaſius, Spanheim (de temere credita Petri in urbem Romam profectione, Opp. T. II. p. 331.) behaupteten, Petrus ſei überhaupt nie in Rom geweſen. Daß aber der Apoſtel Petrus in Rom geweſen iſt und daß er auch daſelbſt geſtorben, kann, den geſchichtlichen Zeugniſſen zufolge, nicht in Zweifel gezogen werden. Es zeugt dafür Origenes, welcher durch kritiſches Urtheil ausgezeichnet iſt, deſſen Zeugniß alſo beſonderes Gewicht hat (Euſeb., Histor. Eccles. l. III. c. 1.), ferner zeugt dafür das Bruchſtück eines Briefes des Biſchofs Dionyſius von Korinth (im J. Chr. 117.) bei demſelben Euſeb., Hist. Eccles. l. II. c. 25.

Endlich wird die Anweſenheit und der Tod Petri in Rom beſtätigt durch das Zeugniß des Presbyter Cajus im Anfange des dritten Jahrhunderts, welcher in Rom die Gräber von Petrus und Paulus ſah (Euſeb., Histor. Eccles. l. II. c. 25.). Allein obwohl Petrus würklich in Rom geweſen iſt, ſo darf doch dieſe ſeine Anweſenheit daſelbſt auf keinen Fall vor Abfaſſung des pauliniſchen Briefes an die Römer geſetzt werden. Dies erhellet aus Folgendem: 1) Apg. 12, 4. heißt es, Petrus ſei im letzten Jahre der Regierung des Agrippa von demſelben in's Gefängniß geworfen worden. Das letzte Jahr der Regierung des Agrippa iſt das vierte der Regierung des Claudius. Folglich kann Petrus nicht ſchon im zweiten Jahre des Claudius in Rom geweſen ſeyn. Dies geſteht auch Valeſius zu, annot. ad. Euseb. Hist. Eccles. l. II. c. XVI. p. 30. 2) Nach Apg. 15, 7. war Petrus bei der Synode der Apoſtel zu Jeruſalem im neunten Jahre des Claudius. Von da reiſte er im zehnten Jahre des Claudius nach Antiochien. 3) Paulus kam im 7ten Jahre des Nero nach Rom und ruft daſelbſt die Juden zuſammen, ohne daß irgend bei ſeiner Ankunft des Petrus gedacht würde. 4) Sollte Paulus bei ſeinen vielen Grüßen am Schluſſe dieſes Briefes den Apoſtel Petrus vergeſſen haben, wenn derſelbe in Rom war? 5) Bei der Zartheit Pauli dürfen wir wohl erwarten, daß er ſich nicht erlaubt haben würde, den Lehrjüngern eines andern Apoſtels in dem Tone dieſes Briefes zu ſchreiben. 6) Wenn Petrus ſogleich das Morgenland verlaſſen hätte, wo er an die Israeliten das Evangelium bringen ſollte, wäre er ſeinem Berufe nicht treu geblieben.

Es ſcheint vielmehr nach mancherlei Andeutungen, daß das Evangelium durch Schüler Pauli in Rom begründet worden iſt. Zu dieſer Annahme leitet nämlich Folgendes: P. mußte doch auf irgend eine Weiſe in einer näheren Beziehung zur römiſchen Gemeinde ſtehn, um ſo nachdrücklich und angelegentlich ſich an ſie zu wenden. P. kennt ihren Zuſtand recht genau; auch dies können wir uns am leichteſten erklären, wenn wir annehmen, daß ſeine Schüler als Vorſteher der Gemeinde ihm Kunde davon gaben. Endlich ſind die Grüße, die P. ſchreibt, größtentheils an ſeine Mitarbeiter oder Jünger, an Epänetus C. 16, 5., Aquilas und Priscilla V. 3., Andronicus und Junius V. 7. Alle dieſe befanden ſich wahrſcheinlich als Lehrer in Rom; im Hauſe des Aquilas

und der Priſcilla verſammelte ſich eine Gemeinde. — Dadurch ſoll indeß nicht behauptet werden, als ob dieſe Jünger Pauli zuerſt den Samen des Evangelii nach der Hauptſtadt gebracht hätten. Vielmehr mögen ſie wohl nur zur weitern Verbreitung deſſelben und eigentlichen Bildung einer Gemeinde gewürkt haben. Der erſte Same kann durch diejenigen Juden aus Rom in dieſe ihre Heimath mitgebracht worden ſeyn, welche beim Pfingſtfeſt in Jeruſalem gegenwärtig waren (Apg. 2, 10.), oder auch durch die Judenchriſten, welche nach Stephani Zeugentode in alle Gegenden ſich verbreiteten (Apg. 8, 1.), oder auch überhaupt durch den Zufluß von Fremden, der immer aus den Provinzen nach der Hauptſtadt ſtrömte. Bertholdt (Einl. B. VI. S. 3271.) iſt zur Annahme geneigt, daß ſchon bei Lebzeiten des Erlöſers die Kunde von ſeiner Lehre ſich in Rom verbreitete, welches wenigſtens nicht undenkbar iſt.

§. 2. Ueber die Mitglieder der Römiſchen Gemeinde. Die Gemeinde beſtand zum Theil aus Judenchriſten, zum Theil aus Heidenchriſten. C. 1, 13. 15, 15, 16. Die erſteren werden beſonders angeredet C. 4, 1. (7, 1.). Die letzteren werden beſonders angeredet C. 11, 13. Ueberhaupt bezieht ſich die Polemik des Apoſtels auf das wechſelſeitige Verhältniß einer aus Juden- und Heidenchriſten gemiſchten Gemeinde. Die Judenſchaft in Rom war ſehr zahlreich. Joſephus, Antiqqu. l. XVII. c. 11. §. 1. erwähnt, daß ſich zur Zeit des Auguſtus einſt einer jüdiſchen Geſandtſchaft 8000 Juden aus Rom ſelbſt anſchloſſen. Die meiſten dieſer Juden waren Kriegsgefangene des Pompejus geweſen, Auguſtus hatte ihnen jenſeit der Tiber ein eignes Stadtrevier angewieſen (Philo, leg. ad Caium, p. 1014. ed. Frkf.). Daß aber von den Heiden in der Hauptſtadt Viele ſich zum Chriſtenthume bekehren konnten, läßt ſich ſchon ſchließen aus der ſehr verbreiteten Sittenverderbniß und der Ungenügendheit des Heidenthums, bei welcher ernſtere Gemüther unbefriedigt bleiben mußten. Seneca berichtet uns (de Superst. fragm. in Aug. de civ. Dei l. VII. c. 11.), daß ſo viele Römer die jüdiſche (er verſteht wohl darunter zugleich die chriſtliche) Religion angenommen hätten, ut per omnes iam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt. Und Juvenal ſpottet bitter über die judaiſirenden Römer, Satyr. XIV. V. 100 ff. Es mochte wohl daſſelbe Bedürfniß nach einem

poſitiveren und reineren Gottesdienſte, welches die Heiden zum Judenthum leitete, auch zum Chriſtenthum führen, und unter den römiſchen Heidenchriſten dürften ſich auch wohl Viele befunden haben, welche vorher proselytae portae geweſen waren. Daß würklich in Rom viele Heiden zum Chriſtenthum übergingen, dafür zeugt Tacit., Annal. l. XIV. c. 45.: repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam, sed per urbem etiam.

§. 3. Ueber die Zeit der Gründung der Römiſchen Gemeinde. Ein neuerer Gelehrter (Tobler, Theologiſche Aufſätze, Zürich 1796. Zweiter Aufſ.) wollte aus Apg. 28, 17 ff. ſchließen, es habe, als Paulus nach Rom gekommen ſei, damals noch keine chriſtliche Gemeinde daſelbſt exiſtirt. P. läßt nämlich, wie dort erzählt wird, bei ſeiner Ankunft die Juden bei ſich zuſammenkommen und ſpricht mit ihnen vom Chriſtenthume. Sie antworteten, V. 22. es ſei ihnen wohl von dieſer Secte Kunde gekommen, indem überall von ihr geſprochen werde; ſie wünſchten auch ſeine Meinung darüber zu vernehmen. Hieraus, könnte man ſchließen, gehe hervor, daß damals noch keine chriſtliche Gemeinde in Rom geweſen ſei, weil ſonſt die Juden nicht in dem Grade über die chriſtliche Lehre in Unwiſſenheit hätten ſeyn können. Allein wäre keine chriſtliche Gemeinde vorhanden geweſen, ſo hätte auch P. keinen Brief an ſie ſchreiben können; daß aber P. erſt nach ſeiner römiſchen Gefangenſchaft den Brief geſchrieben habe, wie Tobler will, iſt gänzlich unwahrſcheinlich. Ueberdies heißt es Apg. 28, 15. ausdrücklich, daß die Brüder aus Rom (und unter dieſen kann man ſich doch nicht ohne Zwang fremde, zu Rom gerade anweſende, Chriſten denken) dem gefangenen P. entgegenkamen. Daraus erhellt, daß die Juden ſich nur ſo ſtellten, als wüßten ſie von den Chriſten nichts. Was jedoch die Zeit der Stiftung dieſer Gemeinde betrifft, ſo würden wir einen beſtimmteren Punkt haben für die Feſtſetzung derſelben, wenn ſich ausmachen ließe, ob Aquilas oder Priscilla ſchon Chriſten waren, als ſie durch das Edict des Kaiſers Claudius aus Rom vertrieben wurden und P. mit ihnen zu Korinth in Verbindung trat (Apg. C. 18.), oder ob erſt P. ſie das Chriſtenthum lehrte. Im erſteren Fall ergäbe ſich die Annahme, daß nicht bloß die Juden, ſondern auch die Judenchriſten aus Rom vertrieben wurden, und daß alſo ſchon

vor dem Jahre 48, in welches das Claudianiſche Edict fällt, eine größere Anzahl Judenchriſten in Rom vorhanden war. Daß man eine noch frühere Ausſtreuung des erſten chriſtlichen Samens in Rom annehmen kann, haben wir ſchon §. 1. bemerkt. Daß mehrere Zeit vor Abfaſſung unſeres Briefes die Gemeinde ſchon als Gemeinde vorhanden geweſen ſei, geht daraus hervor, daß P. ſchreibt, der Ruf von den Eigenſchaften derſelben habe ſich allgemein verbreitet (C. 1, 8. 15, 23.), und daß P. ſchon zu verſchiedenenmalen den Entſchluß gefaßt habe, zu ihnen zu kommen. Vgl. über dieſen Gegenſtand die Abhandl. von J. F. Flatt: Nonnulla ad quaestionem de tempore, quo Pauli ad Rom. ep. scripta sit, Tub. 1798. in Pott, Sylloge Comm. T. II. Nur beſchränkt ſich dieſe Abhandlung meiſt auf Widerlegung von Tobler.

II.

Zeit und Ort der Abfaſſung des Briefes.

Zeit und Ort der Abfaſſung wird uns ziemlich gewiß durch Röm. 15, 25—30., wie auch Theodoret in ſeiner Einl. bemerkt (denſelben Reiſeplan Pauli giebt Lukas an, Apg. 19, 21.). Er ſagt daſelbſt, nachdem er bereits die Armenbeiſteuer aus Achaja geſammelt, ſtehe er im Begriffe nach Jeruſalem zu reiſen, und denke von da nach Rom zu kommen. Demzufolge iſt der Brief geſchrieben am Ende des zweiten Aufenthalts des Apoſtels zu Korinth, im Jahre 60 (nach Uſſer und Eichhorn) oder 57 (nach Pearſon, Du Pin, Lange). Denn Korinth war eben der Ort, woſelbſt, als in der Hauptſtadt Achajas, die Sammlung gemacht wurde. Daß Korinth der Ort der Abfaſſung iſt, wird auch noch aus folgenden Umſtänden klar. Er ſendet den Brief durch Phöbe, eine Diakoniſſin der Gemeinde zu Kenchreä, der Vorſtadt Korinths, C. 16, 1. P. grüßt von Cajus, als ſeinem und der Gemeinde Gaſtfreund, 16, 23. Cajus aber war ein geborner Korinther, den P. ſelbſt getauft hatte, 1 Kor. 1, 14. Auch grüßt er von Eraſtus und Timotheus, indem er erſteren *οἰκονόμος τῆς πόλεως* nennt, C. 16, 21, 23. Dies *πόλις* kann nur die Stadt ſeyn, wo P. ſich aufhält, und da kein weiterer Zuſatz dabei ſteht, ſo muß es eine berühmte Stadt ſeyn. Auch befindet ſich drei Jahre ſpäter Era-

ſtus noch in Korinth, 2 Tim. 4, 20. Endlich ſpricht für Korinth, als den Abfaſſungsort, daß Aquilas und Priscilla gerade zur Zeit der Abſendung dieſes Briefes ſich in Rom befinden. Denn zur Zeit des erſten Briefes an die Korinther, welchen P. in der letzten Zeit ſeines Aufenthalts zu Epheſus ſchrieb, waren Aquilas und Priscilla noch bei ihm, Apg. 18, 19. 1 Cor. 16, 19. Von Epheſus reiſte der Apoſtel nach Makedonien und Achaja. Seit dieſer Zeit konnten jene beiden Mitarbeiter Pauli ſchon wieder von Epheſus nach Rom gegangen ſeyn.

III.

Von der Sprache des Briefes.

Einige ältere römiſche Ausleger, Bellarmin, Salmeron, wollten, daß der Brief urſprünglich lateiniſch geſchrieben ſei. Bolten, Bertholdt behaupteten, daß P. alle ſeine Briefe alſo auch dieſen, aramäiſch geſchrieben habe. Beide Behauptungen ermangeln der inneren wie der äußeren Gründe. P. als Tarſenſer hatte das Griechiſche von Jugend auf kennen gelernt, und wenn er ſich dieſer Sprache auch in einem Briefe an die römiſche aus lateiniſch redenden Heiden und aus Juden gemiſchte Gemeinde bedient, ſo darf uns dies nicht wundern, da die im Auslande lebenden Juden bekanntlich ſich allgemein des Griechiſchen als Sprache des gewöhnlichen Verkehrs bedienten, und die Römer faſt alle, bei irgend einiger Bildung, neben dem Lateiniſchen auch das Griechiſche verſtanden. Dafür ſprechen folgende Belege. Tacit., de Oratore, c. 29.: nunc natus infans delegatur Graecae ancillae. Ovid., de Arte Am. l. II. v. 121.: nec levis ingenuas pectus coluisse per artes cura sit, et linguas edidicisse duas. Martial., Epigrr. l. XIV. ep. 58: rusticus es, nescis quid Graeco nomine dicor. Spuma vocor nitri, dicor et aphronitrum. Endlich was Juvenal von den römiſchen Frauen ſagt, Satyr. VI. v. 184 — 190.: se non putat ulla formosam, ni quae de Tusca Graecula facta est. Hoc sermone pavent, hoc iram, gaudia, curas, hoc cuncta effundunt animi secreta. — Vgl. auch Sueton., vit. Claudii, c. 4. den mit vielen griechiſchen Phraſen angefüllten Brief des Auguſtus.

IV.

Styl und Vortrag des Briefes.

Wie Jeder ſeine eigne Geſichtsbildung hat, ſo auch ſeinen eignen Styl, und dieſer wie jene iſt Abdruck des Geiſtes. Daher heißt den Styl eines Menſchen beſchreiben, ſeinen Charakter beſchreiben, zumahl bei denen, ubi oratio indicat se in pectore non in ore nasci. Der Apoſtel Paulus erſcheint uns als ein ernſter, feuriger Charakter, der, was er iſt, ganz iſt, während er ſelbſt glaubt, es nicht genug ſeyn zu können. Dies ſpricht auch ſein Styl aus. Er iſt kräftig, kurz, raſch, reich an Sätzen, wo der Ausdruck ſich gleichſam ſelbſt überbieten will und die Worte ſich wie Wellen drängen. Außer der natürlichen Beſchaffenheit des Mannes iſt aber auch ſeine Bildung zu berückſichtigen. Er iſt in einer jüdiſchen Rabbinenſchule gebildet. Die Lehrmethode dieſer Anſtalten können wir noch jetzt aus den älteren Theilen der Miſchna und aus der jeruſalemiſchen Gemara mit Sicherheit kennen lernen. Im Styl und Vortrage der Talmudiſten fällt nun folgendes auf: das Abgeriſſene, die grellen Uebergänge, die kurzen Andeutungen, zuweilen Vermiſchung verwandter Begriffe, zuweilen ein unnatürliches Spalten, öfters künſtliche Argumentation aus bedeutungsloſen Einzelheiten, häufiges Verweben altteſtamentlicher Citate in die Rede. Wenngleich allerdings der Apoſtel ſchon durch den ihm inwohnenden Geiſt Chriſti vor jedem Extrem rabbiniſcher Bildung bewahrt blieb, ſo läßt ſich doch eine gewiſſe Einwürkung derſelben auf ihn nicht verkennen. — Aus dem Geſagten läßt ſich nun ſchon ſchließen, daß der Styl und Vortrag des Apoſtels Schwierigkeiten hat, über welche denn auch alle Ausleger von Origenes bis Erasmus und von Luther bis auf die neueſte Zeit klagen. Einerſeits wird das Verſtändniß erſchwert durch Wortkargheit und Abgebrochenheit des Ausdruckes, wie auch durch die Vieldeutigkeit einzelner Worte, andererſeits durch die Verſchlingung der Perioden, durch die vielen Beiordnungen und Unterordnungen, durch die verſchiedenen Prädicate für Eine Sache und die mannichfachen Geſichtspunkte, aus denen der Vf. ſeinen Gegenſtand auffaßt. Oefters erſchwert auch die Art ſeiner Beweisführung das Verſtehen, da er oft unerwartet einzelnen Worten und Redensarten ein Gewicht beilegt, welches der Leſer nicht ſogleich zugeſteht. Ein Haupterfor-

derniß iſt aber gerade bei der Auslegung eines ſolchen Schriftſtellers, wie Paulus, daß der Ausleger mit dem Gemüthszuſtande, mit der innern Stimmung vertraut ſei, aus welcher heraus der Apoſtel ſchrieb. Nur dann wird es ihm möglich ſeyn, zu dem raſchen und abſpringenden Gedankengange des Apoſtels in ſich ſelbſt die Einheit und Vereinigungspunkte zu finden und die Uebergänge zu erklären. — Wir fügen nur noch zwei ſchöne Ausſprüche der Alten über die Beredtſamkeit Pauli bei. Hieron., ep. 48. ad Pammachiam, c. 13. (ed. Vall.) ſagt: Paulum proferam, quem quotiescunque lego, videor mihi non verba audire, sed tonitrua.. Videntur quidem verba simplicia, et quasi innocentis hominis ac rusticani, et qui nec facere nec declinare noverit insidias, sed quocumque respexeris, fulmina sunt. Haeret in causa, capit omne quod tetigerit, tergum vertit ut superet; fugam simulat ut occidat. Chryſ., de sacerdotio, l. IV. c. 6.: *ὥςπερ γὰρ τεῖχος ἐξ ἀδάμαντος κατασκευάσθεν, οὕτω τᾶς πανταχοῦ ἐκκλησίας τὰ τούτου τειχίζει γράμματα κ. καθάπερ τις ἀριστεὺς γενναιότατος ἕστηκε καὶ νῦν μέσος, αἰχμαλωτίζων πᾶν νόημα εἰς τ. ὑπακόην τ. Χοῦ κ. καθαιρῶν λογισμοὺς κ. πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ.*

V.

Aechtheit des Briefes.

Die Aechtheit deſſelben iſt bloß aus dogmatiſchen Gründen von einigen ketzeriſchen Secten des Alterthums bezweifelt worden, den Ebioniten, Enkratiten und Kerinthianern (Irenäus, ad Haer. l. I. c. 26., Epiph. Haer. XXX., Hieron., in Matth. C. 12., V. 2.), deren Zweifel demnach ohne kritiſches Gewicht iſt. Schon die apoſtoliſchen Väter citiren wiederholt dieſen Brief, ſo z. B. Polycarp, ad Philipp. c. 6. den 17ten Vers des 12ten C., ferner Clemens Röm. in der erſten ep. ad Corinth. c. 35. citirt Röm. 1, 32 u. ſ. f. Vgl. De Wette, Einl. §. 140. Zeugniſſe für die Aechtheit, die in den geſchichtlichen Beziehungen des Briefes liegen, finden ſich bei Paley, Horae Paulinae, überſ. von Henke, S. 15.

VI.

Veranlaſſung, Zweck, Inhalt und innere Oekonomie des Briefes.

§. 1. Veranlaſſung und Zweck des Briefes. Einige neuere Theologen haben für die Abfaſſung des Briefes Veranlaſſungen und Endzwecke angenommen, die, wie ſie meinen, ſehr beſtimmt in den ſpeciellen Verhältniſſen der Gemeinde begründet waren. Eichhorns Meinung iſt (Einl. ins N. T. B. III. S. 214 ff.) dieſe: „Der Hang zu neuen Religionen und die Luſt zum Wunderlichen verleitete die Römer, ſich ſehr an die jüdiſchen Synagogen anzuſchließen. Als nun die pauliniſche Lehre nach Rom kam und den Proſelyten eine Gelegenheit darbot, wie ſie auch von dem läſtigen Ceremoniendienſte befreit werden könnten, nahmen ſie dieſe Lehre mit doppelter Willigkeit auf. Die Juden dagegen, unwillig ihre Proſelyten zu verlieren, behaupteten nun im Kampfe gegen dieſelben, das Judenthum reiche zur Beſeligung völlig hin. Da nun P. vernommen, daß die Proſelyten im Chriſtenthum ſchwankend wurden, ſuchte er durch dieſes Sendſchreiben ſie zu begründen." Der Zweck und die Veranlaſſung, welche Hug (Einleit. ins N. T. B. II. S. 361. 2te Ausg.) annimmt, iſt folgende: „Unter Claudius wurden bloß die Judenchriſten vertrieben, die Heidenchriſten aber blieben zurück. Als nun unter Nero's Regierung die Judenchriſten wieder zurückkamen, ſo entſtanden in der Gemeinde mancherlei Irrungen und Zwiſtigkeiten, welche auszugleichen der Endzweck des Apoſtels iſt." Was die Eichhorniſche Hypotheſe betrifft, ſo beruht dieſe auf der vielen Commentatoren gemeinſamen Anſicht, als ob P. in dieſem Briefe bloß gegen das Judenthum polemiſire. Dieſe Anſicht iſt aber viel zu eingeſchränkt. Cap. 1. und 11. ſpricht der Apoſtel auch ſehr nachdrücklich gegen Anmaßung der Heiden. Sehr wahr ſagt daher Erasm.: miro consilio singularis artifex sermonem temperat inter Iudaeos et gentes, dum studet omnes omnibus modis ad Xm pellicere, neque vult, si fieri possit, quenquam omnino mortalium perire suo duci, cui militabat. Itaque nunc hos obiurgat, nunc illos, nunc rursus erigit ac sublevat. Gentium supercilium deprimit, ostendens nihil illis profuisse

neque naturae legem neque philoſophiam, cuius profeſſione tumebant, quominus in omne ſcelerum dedecus prolaberentur. Rurſum Iudaeorum arrogantiam coercet, qui legis fiducia perdidiſſent id quod erat totius legis caput, fidem in Xm Iesum... et ad eum modum detracto utrisque ſupercilio, adempta utrisque fiducia, omnes aequat in negotio fidei Evangelicae. Aehnlich giebt Auguſtinus (Inchoata Exposit. §. 1.) das Verfahren Pauli in dieſem Briefe an, und ſchließt dann: ...auferens utrisque omnem ſuperbiam meritorum et iuſtificandos utrosque per diſciplinam humilitatis aſſocians. Die ganze Anlage des Briefes zeigt, daß P. einen ausgedehnteren Endzweck hatte, als bloß in der Polemik gegen jüdiſche Lehrer das Ungenügende des Judenthums zu beweiſen. Annehmlicher iſt daher die Hugſche Behauptung, daß der Apoſtel die Zwiſtigkeiten zwiſchen Juden- und Heidenchriſten ausgleichen wolle, und ihre beiderſeitige Ueberhebung beſtrafen. In der That fanden ja in der erſten chriſtlichen Zeit dergleichen Zwiſtigkeiten zwiſchen Heiden- und Judenchriſten in den meiſten Gemeinden ſtatt. Und wie ſich dieſe Anſicht ſo natürlich darbietet, iſt ſie denn auch von den meiſten Erklärern des Römerbriefes älterer und neuerer Zeit angenommen worden. Weniger aber kann man der beſonderen Vermuthung Hugs beitreten, daß gerade die Rückkehr der Judenchriſten unter der Regierung Nero's Veranlaſſung zu jenen Zwiſtigkeiten und inſofern auch zu dieſem Briefe gegeben habe. Zuerſt iſt es ſchon wenig wahrſcheinlich, daß bei Vertreibung der Juden, und wahrſcheinlich auch der Chriſten, unter Claudius, die Heidenchriſten von dieſer Vertreibung befreit geblieben ſeyn ſollten. Wir finden nirgends, daß dieſe bei den Verfolgungen ein beſſeres Schickſal als ihre Glaubensbrüder erfahren hätten, vielmehr mußten ſie ja weit ſtrafwürdiger als die Judenchriſten erſcheinen, da ſie die Staatsreligion mit einer religio illicita vertauſchten. Der Grund aller Verfolgung war die Verweigerung der Theilnahme am Götter- und Opfer-Cultus und hierin waren ſich Heiden- und Judenchriſten gleich. Ueberdies waren ja auch ſo manche Heidenchriſten vorher Proſelyten des Judenthums geweſen und ſchon als ſolche verdächtig. Wenn man indeß auch zugeben wollte, daß nur die Judenchriſten unter Claudius vertrieben wurden, und nachher zurückkehrten, ſo wäre es doch nicht natürlich, gerade darin die Veran-

laſſung zu den Zwiſtigkeiten dieſer beiden Parteien zu ſuchen, da ſich dergleichen Mißhelligkeiten vielmehr nicht aus der äußeren Stellung beider, ſondern unmittelbar aus dem dogmatiſchen Grunde, auf welchem beide gegründet waren, zu entwickeln pflegten, daher auch faſt überall mehr oder minder ſichtbar wurden. Dazu kommt endlich, daß die Polemik des Apoſtels weit weniger geeignet iſt, Juden= und Heidenchriſten zu widerlegen, als die Unzulänglichkeit des Heiden= und Judenthums darzuthun. Jedoch es iſt auch überhaupt keine hinlängliche Urſache zu der Annahme vorhanden, als ob P. nur örtliche Zwiſtigkeiten durch dieſen Brief zu beſeitigen geſucht habe. Was P. in Bezug auf örtliche Verhältniſſe zu erinnern hat, trägt er alles in dem letzteren paränetiſchen Theile des Briefes vor. Vielmehr kündigt die ganze Anlage der erſten dogmatiſchen Maſſe einen viel allgemeineren Endzweck an, nämlich den, die Wichtigkeit der chriſtlichen Lehre überhaupt darzuſtellen und zu zeigen, wie ſie allein die Bedürfniſſe der menſchlichen Natur befriedige, zu deren Befriedigung weder Heidenthum noch Judenthum ausreichten. Wie ſich uns aus der im folgenden Paragraph aufzuſtellenden Inhaltsanzeige ergeben wird, iſt der Brief nach einem großartigen ſyſtematiſchen Plane abgefaßt, und kann mehr als irgend eine andere bibliſche Schrift eine dogmatiſche Abhandlung genannt werden. So allgemein betrachten auch den Zweck dieſes Sendſchreibens ſchon die Reformatoren Luther, Calvin, Melanchthon, Bucer in ihren Vorreden, unter den Neueren insbeſondere Michaelis in ſ. Einl. — Iſt nun der Endzweck dieſes Sendſchreibens ſo ganz allgemein und gar nicht in den beſonderen Umſtänden der römiſchen Gemeinde begründet, ſo fragt es ſich noch, was konnte dem Apoſtel Veranlaſſung geben, dieſe allgemeine umfaſſende Betrachtung über das Chriſtenthum an die Römer zu ſenden? Als Veranlaſſung zu dieſem ſeinem Schreiben giebt der Apoſtel ſelbſt an, den Wunſch, weil er nun einmal zum Heilsverkündiger der Heiden berufen worden ſei, auch den Römern einigen Segen zu gewähren, Röm. 15, 15. Im Anfange des Schreibens (C. 1, 15.) bezeugt er daher nicht weniger ſein Verlangen, mündlich in Rom das Evangelium zu lehren. Und allerdings konnte es dem Prediger der Heiden nicht anders als ſehr wünſchenswerth erſcheinen, gerade in der Hauptſtadt das Evangelium erſchallen zu laſſen. Nehmen wir nun noch dazu, daß die

römiſche Gemeinde wahrſcheinlich durch Schüler Pauli geleitet wurde, oder vielleicht auch überhaupt begründet war, daß dieſe ihm Nachrichten über den Zuſtand derſelben mittheilten, ſo erſcheint es als ſehr natürlich, wenn im Apoſtel das Verlangen entſtand, auch an die Gemeinde der Hauptſtadt ein Sendſchreiben zu erlaſſen. Da er aber wenige örtliche Beziehungen hatte, an die er ſein Schreiben anknüpfen konnte, und doch wohl, aus Liebe gedrungen, den Römern einen längeren Brief zuzuſenden wünſchte, ſo ſchreitet er zu einer Auseinanderſetzung des ganzen Heilsplans Gottes mit der Menſchheit, wie derſelbe aus dem Evangelio offenbar wird, und geht nachher erſt in dem Anhange zu dieſem größeren Theile des Sendſchreibens auf die örtlichen Beziehungen über, die ihm bekannt waren.

§. 2. **Inhalt und innere Oekonomie des Briefes.** Zuerſt ſondert ſich uns bei Betrachtung des Briefes die letzte Maſſe deſſelben von Cap. 12. an von der vorhergehenden ab, indem dieſer letztere Theil, ohne einen beſtimmten Zuſammenhang zu haben, verſchiedenartige paränetiſche Belehrungen des Apoſtels enthält. In dem dogmatiſchen Theile können wir ſodann wiederum zwei größere Maſſen unterſcheiden. Rein dogmatiſch iſt Cap. I. — VIII. Von Cap. IX. bis XI. finden wir aber ein hiſtoriſches Corollarium zu der vorangegangenen dogmatiſchen Maſſe, welches indeß in genauer Beziehung darauf ſteht. Das Thema des dogmatiſchen Theils liegt eigentlich in V. 16., welcher Vers geſchickt in das Exordium verwebt iſt, und wieder aufgenommen wird dies Thema noch einmal Cap. 3, 21, 22. Der Gang, den nun der Apoſtel nimmt, iſt folgender: „Das Evangelium iſt eine Heilsbotſchaft. Eine ſolche, wie ſie das Evangelium giebt, bedürfen alle Menſchen. Denn es ſind alle Sünder. Die Heiden ſind es, indem ſie durch ihre ſündlichen Lüſte die beſſere Erkenntniß von Gott, die ihnen angeboren war, unterdrückt werden ließen, in Folge deſſen aber Gott entehrten und als Rückwürkung der unwürdigen Gotteserkenntniß ſich deſto mehr den Sünden Preis gaben (Cap. 1.). Die Juden ſind es eben ſo ſehr; denn da ſie eine beſſere Erkenntniß beſaßen, da Gott ſich beſonders gnädig an ihnen bezeugte, ſind ſie doppelt ſtrafbar (Cap. 2.). Zwar haben die Juden inſofern Vorzüge vor den Heiden, inſofern Gott

ihnen mehr Heilmittel verliehen hatte, in ſich ſelbſt betrachtet ſind ſie indeß den Heiden völlig gleich und auf gleiche Weiſe unfähig, in ihren Werken Befriedigung und Erfüllung des Geſetzes nachzuweiſen. Daraus wird denn offenbar, wie durchaus nothwendig die große Heilsanſtalt des Evangelii iſt, welches dem Menſchen Rechtfertigung zuſichert, ohne ſeine eigne Werkgerechtigkeit zum Maaßſtabe zu machen (Cap. 3.). Auch kennt dieſen Weg der Rechtfertigung ſchon das Alte Teſtament. Bei Abraham und David finden wir eine ähnliche Art der Gerechtigkeit (Cap. 4.). Die Früchte nun dieſer göttlichen Rechtfertigungsanſtalt ſind Frieden und Freude, und zwar Freude nicht nur in der Hoffnung auf die dereinſtige Herrlichkeit, ſondern auch ſchon gegenwärtig. Groß fürwahr iſt daher und anbetungswürdig die geſammte Heilsökonomie. Wie uns durch den erſten Menſchen alles verloren ging, ſo iſt durch einen andern Anfänger des Menſchengeſchlechts alles erſetzt worden (Cap. 5.). Allein es iſt nunmehr auch nothwendig, daß bei uns Heiligung die Folge unſerer Begnadigung ſei, freilich nicht Heiligung als bloße knechtiſche Beobachtung des Geſetzes, ſondern vielmehr als ein freies Erzeugniß des in uns lebendig gewordenen Bewußtſeyns der Begnadigung (Cap. 6.). Das Geſetz iſt für uns ſo gut wie todt, und wir ſind in Bezug auf das Geſetz ſo gut wie todt. Denn dies iſt der Gang des innern Lebens. Zuerſt erkennt der Menſch gar kein Geſetz und dünkt ſich glücklich mitten in allen ſeinen Sünden. Dann gelangt er zur Erkenntniß des Geſetzes, ſucht es zu erfüllen, ſtrebt und ringt, ſinkt aber immer wieder ohnmächtig zurück. Erſt durch Chriſtum wird ihm die Möglichkeit zu Theil, die Anforderungen des Geſetzes zu erfüllen, indem durch den Glauben an die ihm dargebotene freie Gnade ein neues Lebensprincip in den Menſchen kommt (Cap. 7.). So iſt denn alſo dem Wiedergeborenen möglich, was kein Anderer vermag. Und der endliche Ausgang ſeines Lebens iſt Herrlichkeit. Mag er auch hier noch zu leiden haben, ſein wartet eine ewige unausſprechliche Herrlichkeit, welche durch nichts Irdiſches ihm geraubt werden kann (Cap. 8.). Wie gern möchte ich nun zu dieſer Herrlichkeit der evangeliſchen Heilslehre auch meine Brüder nach dem Fleiſche gebracht wiſſen. Allein ihre hartnäckige Weigerung an Chriſtum zu glauben verſchließt ihnen den Weg dazu, ſie meinen auf ihre Gerechtigkeit aus den Werken pochen zu können. Und doch iſt Gott

unumſchränkter Herr, Wege der Rechtfertigung zu eröffnen, welche ihm gut dünken, jetzt alſo nach freiem Beſchluß den Glauben an Chriſtum als die einige Bedingung des Heils hinzuſtellen (Cap. 9.). Hätte alſo Israel Glauben, ſo würde es angenommen (Cap. 10.). Deswegen iſt aber doch dieſes wichtige Volk der Theokraten nicht für immer verſtoßen. Erſt werden die Heiden ſich bekehren, einſt wird dann aber auch Israel in Maſſe ſich bekehren, und ſo wird zu Gottes Verherrlichung offenbar werden, wie er auf verſchiedenem Wege alle, die in Sünden verſunken waren, endlich zur Theilnahme an jener ſeiner großen Heilsanſtalt zu führen weiß." Dies der Gang des Briefes.

VII.

Ueber die äußere Oekonomie des paränetiſchen Theiles des Briefes.

Es ſind hier zwei Hypotheſen zu erwähnen, welche freilich gleich willkührlich ſind, doch aber nicht übergangen werden dürfen. Heumann will, daß Cap. XII. bis XV. einen eigenen ſpäter geſchriebenen Brief ausmachen, Cap. XVI. aber ſei Nachſchrift zu Cap. XI. Er nimmt nämlich an, P. habe Cap. I. bis XI. und XVI. fertig geſchrieben und für die Abreiſe der Phöbe zurecht gelegt. Während ſich indeß deren Abreiſe verſpätet, habe er Briefe aus Rom erhalten mit der Nachricht, der todte Glaube werde den römiſchen Chriſten leichter als die Werke. Dies habe den Apoſtel bewogen, noch dieſen praktiſchen Theil zu dem dogmatiſchen hinzuzufügen. Allein dieſe Angabe iſt unhaltbar. Wenngleich nicht zu läugnen iſt, daß mit Cap. XII. ein Abſchnitt beginnt, deſſen Inhalt von dem vorhergegangenen ſehr verſchieden iſt, ſo ſteht er aber doch keinesweges in eigentlichem Gegenſatze zu demſelben. Bei P. exiſtirt ja überhaupt nicht ein ſo beſtimmter Gegenſatz von Dogmatik und Moral. Seine Dogmatik iſt eine allezeit lebendige, flammend athmende Sittenpredigt. Ueberdies zeigt auch die Art, wie P. den paränetiſchen Theil in Cap. XII, 1. an das Vorige anſchließt, daß auch hier die Sittlichkeit nur Folge und Frucht des Glaubens ſeyn ſoll. Schon das *οὖν* dort beweiſet dies, desglei-

chen das Berufen auf die Barmherzigkeit Gottes, welche eben der ganze frühere Abſchnitt des Briefes gepredigt hatte. (Vgl. den Comm. zu Cap. XII, 1.).

Eine noch willkührlichere Hypotheſe iſt die Semlerſche in Bezug auf Cap. XV. und XVI. Er entwickelt ſie in ſeiner Diss. de duplici appendice ep. Pauli ad Romanos, Halae 1767. Sie iſt folgende: „Nach äußeren und inneren Gründen iſt Cap. XV. und XVI. für einen fremdartigen Zuſatz zu halten, der nicht urſprünglich zum Briefe gehörte. Was die äußeren Gründe anlangt, welche gegen die Urſprünglichkeit dieſer Capitel ſprechen, ſo ſagt erſtens Origenes, daß Markion beide Capitel nicht las. Weggeſchnitten kann er ſie nicht haben, da auch Epiphanius, der ſeine Textcorruptionen rügt, von dieſer ſchweigt. Ferner Euthalius läßt in ſeinem Elenchus capitulorum das ſechszehnte Capitel aus. Endlich Tertullian citirt die Stelle Cap. 14. V. 10. mit der Formel in clausula epistolae. Was die inneren Gründe anbetrifft, ſo muß man geſtehen, daß Cap. XV. Dinge enthält, welche gar nicht zum Vorhergegangenen paſſen, indem P. bloß von ſeinen perſönlichen Schickſalen redet. Cap. XVI. aber enthält mannigfaltige Unwahrſcheinlichkeiten, wenn man es nach der gewöhnlichen Anſicht betrachtet. Es werden darin Perſonen begrüßt, deren Daſeyn in Rom nicht erweislich oder auch unwahrſcheinlich iſt. Es werden Verſammlungen im Hauſe des Aquilas erwähnt, und daneben noch im Hauſe der V. 14. und 15. erwähnten Perſonen. Drei verſchiedene Verſammlungshäuſer möchten wohl aber damals noch nicht in der römiſchen Gemeinde exiſtirt haben. Auch dürfte man wohl kaum berechtigt ſeyn, in Rom ſolche Irrlehrer zu erwarten, wie Paulus V. 17. ſie ſchildert. Nach alle dem iſt es am wahrſcheinlichſten, daß P. den ganzen Brief an die Römer Chriſten mitgab, die von Korinth nach Rom abreiſten, daß er ihnen aber auftrug, vorher auf verſchiedenen Stationen verſchiedene Chriſten zu beſuchen, deren Namen er ihnen in einem Verzeichniſſe aufſchrieb, welches wir eben in unſerm 16ten Cap. erblicken. Und zwar, da ſie zuerſt nach Kenchreä kamen, wies er ſie zuerſt an die Phöbe, welche er der Unterſtützung der Reiſenden (!) empfahl, ſodann in Epheſus an Aquilas und Priscilla u. ſ. w. Cap. XV. war von Paulus nicht an die Römer geſchrieben, ſondern eine Art

Privatnachricht, welche von den abreiſenden Brüdern allen denen, bei welchen ſie einſprachen, mitgetheilt werden ſollte." Das Gezwungene und Unnatürliche in dieſer Semlerſchen Hypotheſe fällt ſo in die Augen, daß ſie kaum eine Widerlegung verdient. Wer wird, wenn er Cap. 15, V. 15. und 23. erwägt und mit dem letzteren Verſe Cap. 1, V. 13. vergleicht, wähnen können, das 15te Cap. ſei an Andere geſchrieben als der übrige Brief? Wer möchte ſich entſchließen, in Cap. 16, 1. ἵνα αὐτὴν προσδέξασθε zu erklären „damit ihr ſie in ihrem Amte als Diakoniſſin unterſtützet." ? Die ſogenannten inneren Gründe, welche Semler für ſich anführt, ſind gewaltſam herbeigezogen, die äußeren bedeutungslos. Clausula bei Tertullian kann gar nichts beweiſen, da auch wir das 14te Cap. des Briefes an die Römer, zumal wenn wir aus dem Gedächtniß anführen, Ende des Briefes nennen würden. Euthalius liefert allerdings keine Inhaltsanzeige von Cap. XVI., aber bloß deswegen, weil es um der vielen Namen willen nicht öffentlich vorgeleſen wurde; daß er es aber kannte, wird daraus offenbar, daß er die Verſe deſſelben, bei Angabe der Verſe des ganzen Briefes, mitzählt. Endlich was Markion betrifft, ſo ſagt uns Origenes nicht, daß er das 15te und 16te Cap. geradezu verworfen habe, ſondern daß er es abgetrennt (ab eo ubi scriptum est: *quod non ex fide est, peccatum est* [Cap. 14, 23.] usque ad finem cuncta dissecuit), weil es nämlich einen beſonderen Zuſatz enthielt.

Bei unbefangener Betrachtung ergiebt ſich demnach als das Wahrſcheinlichſte, daß P. bei Cap. 14, 23. den Brief ſchließen wollte und daher auch jene Schlußformel hinzufügte, welche wir Cap. 16, 25 ff. leſen, daß ihm aber beifiel, noch einmal den ſchon behandelten Gegenſtand den Römern ans Herz zu legen, und darum noch Cap. XV. hinzufügte. Einen ähnlicherweiſe beabſichtigten Schluß, an den ſich aber doch die Wiederaufnahme des Gegenſtandes anknüpft, bemerken wir Gal. 6, 12.

VIII.

Die vorzüglichſten Ausleger des Briefes an die Römer.

Origenes (ſt. 253.). Commentarius in ep. ad Rom., ed. de la Rue, T. IV. Dieſer Commentar iſt nur noch in einer lateiniſchen Ueberſetzung des Rufinus vorhanden, welcher, obwohl ſchon zu ſeiner Zeit das Werk des Origenes nicht mehr vollſtändig da war, doch das davon Vorhandene noch mehr zuſammenzog, Mehreres aber, was ihm zu kurz dünkte, erweiterte und mit ſeinem Eigenen verſetzte. Theils aus dieſem Grunde, theils wegen der Willkührlichkeit des Origenes in der Auslegung hat der Commentar nur geringen Werth, aber doch Werth, inſofern der von Auctoritätsglauben freie Geiſt des großen Kirchenlehrers eben durch dieſe Freiſinnigkeit zuweilen das Wahre in der Erklärung trifft.

Chryſoſtomus (ſt. 407.). Homiliae XXXII. in ep. ad Rom. im 9ten Bande der Ausgabe von Montf. Von verſchiedenen Seiten aus beurtheilt ſind dieſe Homilien meiſterhaft, namentlich wegen der trefflichen exegetiſchen Pſychologie, mit der Chryſoſtomus die Falten des Gemüthes Pauli auseinander zu legen weiß, ſodann wegen der geſunden hermeneutiſchen Principien der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation, endlich wegen des lebendigen evangeliſchen Sinnes, der faſt überall ſichtbar iſt.

Auguſtinus (ſt. 430.). Von ihm beſitzen wir eine doppelte Arbeit über den Brief an die Römer. Zuerſt ſeine inchoata expositio ep. ad Rom., ſodann ſeine expositio quarundam propositionum ex ep. ad Rom. Beide finden ſich im 3ten Bande der Bened. Ausg. Die erſtere Arbeit umfaßt bloß C. 1, V. 1—7. Sie iſt viel zu weitläufig angelegt und voll unnützer Fragen und Abſchweifungen. Die letztere Arbeit enthält nur Erläuterung einzelner ſchwieriger Stellen. In dieſer findet ſich manche ſchöne Probe von Auguſtins dogmatiſchem Tiefſinne und chriſtlicher Einſicht.

Pelagius (ſt. nach 417.). Von ihm haben wir einen Commentar über den Brief an die Römer, welcher gewöhnlich dem Hieronymus zugeſchrieben wird, und ſich daher in deſſen Werken findet, ed. Vall. T. XI., ed. Mart. T. V. Doch gehört derſelbe, wie namentlich von Gerh. Joh. Voſſius erwieſen iſt, dem Pelagius an. In der Geſtalt indeß, in welcher wir ihn jetzt beſitzen, iſt er überarbeitet von Caſſiodorus, der ihn ſehr verſtümmelte, was ihm falſch dünkte, hinwegließ, anderes hinzuſetzte, ſo willkührlich und ungenau, daß zuweilen ſogar entgegengeſetzte Meinungen darin neben einander vorkommen. Die pelagianiſche Auffaſſung des Sinnes raubt den pauliniſchen Ausſprüchen gewöhnlich ihre wahre Bedeutung und verflacht ſie. Indeß iſt der Commentar zu benutzen, da er zuweilen ſelbſtſtändige und gute Erklärungen giebt.

Hilarius. Wir beſitzen unter dem Namen des Ambroſius einen Commentar über die 13 pauliniſchen Briefe, welcher aber ſo allgemein als unächt anerkannt iſt, daß er unter dem Namen Ambroſiaſter angeführt zu werden pflegt. Wem er zuzuſchreiben ſei, iſt ungewiß. Auguſtin (c. duas epp. Pelag. l. IV. c. 7.) führt eine Stelle daraus an unter dem Namen des „heiligen Hilarius." Hilarius heißt demnach der Verfaſſer zuverſichtlich; welcher Hilarius es ſei, iſt aber gänzlich ungewiß, der bekannte von Pictavium ſcheint es eben ſo wenig zu ſeyn, als der Luciferianiſche Diakon zu Rom. Der Commentar hat manche unnatürliche Erklärungen, aber auch manche wohl gelungene, und überhaupt viel Eigenthümliches in der Auslegung.

Theodoret (ſt. nach 450.). Sein Commentar zum Brief an die Römer findet ſich im 3ten Bande der Halleſchen Ausgabe. Er iſt ausgezeichnet durch klare grammatiſche Interpretation, auf den innern Gehalt der Lehre läßt er ſich nicht ein und ſteht dem Chryſ. an Geiſtestiefe und lebendig chriſtlicher Einſicht nach.

Oekumenius (im 10ten Jahrh.). Comm. in epp. Paull., Parisiis 1631. Er excerpirt Chryſoſt., Photius, Baſilius u. a. Dieſe Excerpte ſind äußerſt ſchätzbar, treffliche Proben der grammat.-hiſt. Interpretation. Zuweilen fügt er ſeine eigene Auslegung bei, die auch von gutem Urtheil zeugt.

Theophylaktus (im 11ten Jahrh.). Comm. in epp. Paull., Londini 1630. Er zieht gewöhnlich bloß Chryſoſtomus aus.

Hugo a Sto Victore (ſt. 1141.). Von ihm haben wir einen kurzen Aufſatz: Schedulae in ep. ad Rom. in Opp., Venetiae 1588. Es finden ſich darin einige ſehr ſchön und tief gedachte Bemerkungen.

Thomas von Aquino (ſt. 1274.). Von ihm haben wir Commentarii in epp. Pauli, Antw. 1591. Gründliche grammatiſch-hiſtoriſche Interpretation kann man hierin gar nicht ſuchen. Wohl aber enthalten dieſe Commentare tiefſinnige Auffaſſungen und Entwickelungen einzelner pauliniſch-chriſtlicher Ideen. — Ein glänzendes Urtheil über die Talente des Verf. ſ. in Erasm. annot. ad Rom. 1, 2.

Erasmus (ſt. 1536.). Von ihm haben wir eine Paraphraſe zum Briefe an die Römer, zuletzt abgedruckt in Er. Paraphr. ed. Augustin, Berlin 1777. 3 Theile, und außerdem Anmerkungen, welche ſich finden in den Criticis sacris, T. VII. Die Paraphraſe iſt ausgezeichnet durch den eleganten römiſchen Styl, und oft auch durch gute Auffaſſung des Zuſammenhanges, allein das Tiefere, eigenthümlich Chriſtliche, iſt oft verallgemeinert, und — was im Römerbrief beſonders ſchädlich — der Gegenſatz von Werken und freier Gnade nicht verſtanden. Die Anmerkungen ſind meiſt kritiſch, mehrere aber geben gute Hinweiſe zur grammatiſchen Interpretation.

Luther (ſt. 1546.). Er hat den Brief an die Römer nicht ausgelegt, trefflich aber iſt ſeine Vorrede dazu. Sie athmet den pauliniſchen Geiſt. S. Walch's Ausg., B. XIV. S. 109.

Calvin (ſt. 1564.). Seine Auslegung des Römerbriefs ſteht in ſeinen Werken, ed. Amstel. T. VII. und in der beſonderen Ausg. des Comm. zu den Briefen, Genevae 1565. Hier vereint ſich römiſcher Styl, gründliche grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung, Tiefſinn und lebendiges Chriſtenthum.

Melanchthon (ſt. 1560.). Man hat von ihm zwei Bearbeitungen einer Auslegung dieſes Briefes, von denen die eine im Jahre 1522. zuerſt erſchien unter dem Titel: adnotationes, die andere vom Jahre 1532. unter dem Titel commentarii. Es entſtanden aus dieſen Vorleſungen nachmals ſeine loci. Melanchthon liefert nur Scholien, und zwar ſind dieſe mehr dogmatiſch als exegetiſch, beziehen ſich daher auch meiſt nur auf dogmatiſche Stellen; das Vorzügliche an ihnen iſt die herrliche Entwickelung der Wichtigkeit und Natur der Lehre von der freien Gnade ohne Verdienſt der Werke. Von Melanchthons Vorliebe für den Brief an die Römer ſchreibt ein Zeitgenoſſe Mylius, Chronol. script. Mel., Gorlic. 1582.: in theologicis observavi, plurimum eum fuisse occupatum in explicanda clave et methodo universae scripturae, id est epistola scripta ad Romanos, quam solebat vocare lumen propheticarum concionum. Huius epistolae doctrinam ut penitus imbiberet et instar architecti totam aedificii formam in animo inclusam haberet et certam, perspicuam ac simplicem sententiam investigaret, omnium eam saepissime prae caeteris N. T. libris publice enarravit et commentariis illustravit; iuvenis etiam aliquoties ut Demosthenes Thucydidem descripsisse dicitur.

Zwingli (ſt. 1531.). Von ihm ſind kurze Scholien, wie die Melanchthons vorhanden, welche meiſt Proben ungekünſtelter treffender Auslegung geben, aber auch ſonſt nichts Auszeichnendes haben. Sie finden ſich in Opp., Tiguri 1581. T. III.

Beza (ſt. 1605.). Novum Testamentum, 1598. Seine Anmerkungen ſind in ſprachlicher Rückſicht ſchätzbar; zuweilen auch tiefe Blicke in den Sinn des Einzelnen und in den Zuſammenhang, aber nicht ganz ſo reich an Tiefſinn und evangeliſchem Geiſte, wie Calvin.

Bugenhagen. Ioh. Pomerani in ep. ad Rom., Haganoae 1523. u. 1527. Mehr asketiſch und dogmatiſch, als exegetiſch. Es iſt ein Collegienheft, von Moibanus nachgeſchrieben.

Bucer (ſt. 1551.). Metaphrases et enarrationes epp. Pauli. T. I., Argentorati 1536. Viel exegetiſches Talent; ſehr

ungekünſtelte natürliche Auslegung; freie und eigenthümliche, zuweilen geiſtreiche, Anſichten.

Hunnius (ſt. 1603.). Expositio ep. ad Rom., Marp. 1587. Die Exegeſe ſtreng-lutheriſch, ohne Eigenthümlichkeit.

Juſtinian. Explanationes in omnes epp. Pauli, Lugd. 1612. Nicht ohne exegetiſches Talent; große und gründliche patriſtiſche Gelehrſamkeit.

Cornelius a Lapide (ſt. 1637.). Comment. in omnes epp. Pauli, Antw. 1614. Einige patriſtiſche Anführungen ſind brauchbar. Hie und da auch eine eigenthümliche Auffaſſung, doch nur ſpärlich.

Balduin. Comment. in omnes epp. Pauli, Frankf. 1644. Der Commentar zum Brief an die Römer erſchien zuerſt einzeln 1611. Die Auslegung iſt gelehrt und orthodox-lutheriſch, aber doch nicht ohne Eigenthümlichkeit der Auffaſſung.

Grotius (ſt. 1645.). Comm. in Nov. Test. Parisiis 1644. 2 Voll. Der Commentar zu den Briefen ſteht dem zu den Evangelien weit nach. Zwar auch hier gute ſchätzbare philologiſche, geſchichtliche, antiquariſche Kenntniſſe, öfter ſcharfſinniges Urtheil, aber Mangel an Erkenntniß der pauliniſch-chriſtlichen Heilslehre, Mangel an Einſicht in den pauliniſchen Unterſchied von Geſetz und Gnade, pelagianiſche Anſicht von der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur, und darum häufig matte, häufig ganz verkehrte Exegeſe.

Coccejus (ſt. 1669.). Sein Commentar zum Brief an die Römer ſteht im 5ten Bande ſeiner Opp. omnia. Er iſt zu dogmatiſch, nur ſelten von grammatiſch-hiſtoriſcher Seite brauchbar.

Calov (ſt. 1688.). Biblia illustrata, 1672. 4 Bde. Im vierten Bande die pauliniſchen Briefe. Er ſchickt voran den Commentar des Grotius, und läßt ſodann Stelle für Stelle die Widerlegung deſſelben folgen, an welche er noch ſeine eigenen Bemerkungen anknüpft. Grotius wird oft mit völligem Recht beſtritten, allein ſtatt der einfach bibliſchen Erklärung tritt eine ſtarr lutheriſche an die Stelle. Für die Geſchichte der Exegeſe brauchbare Notizen.

Critici sacri. Eine Sammlung verſchiedener ſchätzbarer, größtentheils grammatiſch-hiſtoriſcher Exegeten. Dieſe Samm-

lung über das A. und N. T. erſchien 1698. in Amſterdam in 9 Bänden. Die pauliniſchen Briefe ſind im VIIten Bande erklärt. Die Erklärer ſind: Valla, Revius, Erasmus, Vatablus, Caſtalio, Clarius, Zegerus, Druſius, Caſaubonus, Gualtrerius, Cameronius, Jacob und Ludwig Capellus, Grotius. Am ſchätzbarſten unter den Bemerkungen dieſer Männer ſind die von Erasmus, Grotius, Clarius, Cameronius, Jacobus Capellus.

Seb. Schmidt. Wir beſitzen von ihm Comm. in ep. ad Rom., Hamb. 1644. Die Auslegung des Römerbriefs geht nur bis Cap. 6. Die Erklärung iſt nach der Art jener Zeit logiſch-zerſplitternd und polemiſch-dogmatiſch-ſpitzfindig. Doch trägt dieſe Methode dazu bei, manchen Gegenſtand in hellerem Lichte zu ſehen. Der Commentar iſt einer der beſſeren in dieſer Manier, und außerdem durch Gelehrſamkeit ausgezeichnet.

Limborch (ſt. 1712.). Comm. in acta Apost., ep. ad Rom. et Hebr., Roterd. 1711. Exegetiſches Talent, eine gewiſſe Unbefangenheit, aber auch zuweilen die Seichtigkeit, welche ſich nicht ſelten bei den Arminianern findet; Mangel an philologiſcher Begründung.

Alph. Turretin (ſt. 1737.). Praelectiones in ep. ad Rom., Lausannae 1741. Großes exegetiſches Talent; ungekünſtelte, natürliche, freie Auslegung; Mangel an philologiſcher Begründung.

Siegm. Jac. Baumgarten (ſt. 1757.). Er ſchrieb: Auslegung des Briefes an die Römer, Halle 1747. Am meiſten iſt darin der Mangel an philologiſchen Kenntniſſen bemerkbar. Das einzige Schätzbare iſt, daß die ins Unſägliche ſpaltende, tabellariſche Methode auch hier manches zur Faſſung deutlicherer Begriffe beiträgt.

Bengel (ſt. 1752.). Gnomon Novi Testamenti, 2te Ausg. 1759. Scharfſinnige und geiſtvolle neben manchen nichtsſagenden Bemerkungen. Hie und da treffende Nachweiſung des Gedankenganges.

Joh. Bened. Carpzov (ſt. 1803.). Stricturae sacrae in ep. ad Rom., 2te Ausgabe, 1758. Brauchbare Beiträge aus Philo.

Wolf (ſt. 1739.). Curae philologicae, Baſel 1737. Der Brief an die Römer iſt im 3ten Bande. Brauchbare philologiſche und antiquariſche Bemerkungen neben vielem verlegenen Stoffe.

Heumann (ſt. 1764.). Sein Commentar über den Brief an die Römer findet ſich im 7ten Bande ſeiner Erklärung des N. T. Er hat einen guten Sammlerfleiß, zuweilen geſundes, öfter verſchrobenes Urtheil, manches Eigenthümliche; am meiſten fehlen ihm philologiſche Kenntniſſe.

Chr. Schmid (ſt. 1778.). Adnott. in ep. ad R., Lips. 1777. Geſundes und unbefangenes Urtheil nebſt guten ſprachlichen Kenntniſſen zeichnen dieſen Commentar aus; doch iſt er nicht ausgedehnt genug.

Koppe (ſt. 1791.). Sein Commentar zum Brief an die Römer, der zuerſt erſchien 1783., wurde aufs Neue herausgegeben von Ammon im Jahre 1806., zuletzt 1824. Meiſtens ungezwungene Interpretation, doch ruht ſie nicht immer auf gründlicher Forſchung. Verkennung des pauliniſchen Geiſtes und Mißverſtand der tieferen pauliniſch-chriſtlichen Lehren.

Joh. Fr. Flatt, Vorleſungen über den Brief an die Römer, Tüb. 1825. Gute Kenntniß der Exegeten der letzten Decennien des 18ten und des erſten des 19ten Jahrhunderts, aber Mangel an genauer philologiſcher Begründung und an tieferem Eingehen in die dogmatiſchen Ideen.

Nächſt dieſen eigentlichen Commentaren ſind zu benutzen die mannigfachen Observationes und Annotationes. Die ertragreichſten für den Brief an die Römer ſind: Stephan de Brais, Analysis paraphrastica ep. ad Rom. cum eius notis, curante Venema, qui suas obss. adiecit, Leov. 1735. Venema's Anm. ſind in philologiſcher Rückſicht ſehr ſchätzbar. — Schöttgen, Horae Talmudicae, T. II. Er liefert manche lehrreiche Rabb. Parallelen. — Elsner, Observatt. sacrae, Traj. ad Rh. 1720—28. T. II. und Kypke, Observatt. sacrae, Bresl. 1755. T. II. liefern ſchätzbare philologiſche Beiträge aus verſchiedenen Profanſcrr. — Bauer, Philologia Thucydideo-Paulina, Halle 1773. liefert gute Bemerkungen aus Thukydides. — Ra-

phelii, Annott. philol. in N. T. ex Xenophonte, Polyb., Arrian., Herod., Lugd. Bat. 1747. 2 B. Eine ſehr reichhaltige philologiſche Sammlung.— Weniger ertragreich ſind: Krebs, Observatt. e Iosepho. Lösner, Observatt. e Philone. Palairet, Observatt. phil. in N. T. Münthe, Observatt. e Diodoro Siculo. Keuchen, Observatt. in N. T. De Prado Observv. et Annott. in N. T. Erneſti, Anmerkungen zum N. T. u. a.

Als Einleitung zum Brief an die Römer iſt die vortreffliche, mit großer Gründlichkeit abgefaßte, Schrift zu benutzen: Joh. Jac. Rambach, Introductio historico-theologica in Ep. Pauli ad Rom., Halae 1730. — Die dogmatiſchen Ideen der pauliniſchen Briefe und darunter auch des Römerbriefs entwickelt Uſteri, Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffs, Zürich 1824. zweite Aufl. 1829. In dem erſten Theile dieſer Schrift findet ſich eine treffliche Entwickelung der Idee des *νόμος*, und des Gegenſatzes deſſelben zum *πνεῦμα*. In den andern Theilen folgt er ſeinem großen Lehrer Schleiermacher nicht bloß in geiſtvoller dogmatiſcher Auffaſſung, ſondern auch in der künſtlichen Exegeſe, deren ſich dieſer zuweilen ſchuldig macht. Vgl. die Rec. über Uſteri, in Tholuck's Litter. Anzeiger, 1830, No. 1. u. 2.

Capitel I.

Inhalt.

Nach der Begrüßung verſichert der Apoſtel die Römer ſeiner Liebe, und ſagt ihnen, wie er ſich ſchon oft vorgenommen, auch nach Rom zu kommen, um dort das Evangelium zu predigen, denn dieſes Evangelium bedürfen alle Menſchen auf gleiche Weiſe. Zunächſt die Heiden, inſofern ihnen Gottes Strafgerechtigkeit drohe, weil ſie, gegen die Ausſprüche der Offenbarung Gottes in ihrem Innern, die wahre Beſchaffenheit Gottes verläugnet hätten, und ſodann durch dieſe Verblendung ihres Gottesbewußtſeyns zugleich in die gräulichſten Laſter verſunken ſeien.

Theile.

1) Begrüßung, V. 1—8. 2) Eingang, V. 8—16. 3) Theſis, V. 16. u. 17. 4) Ausführung der Theſis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus praktiſcher Verderbtheit entſtandenen theoretiſchen Verirrung, V. 18—24. 5) Ausführung der Theſis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus den theor. Verirrungen entſtandenen praktiſchen Verderbniß, V. 24—32.

Erſter Theil: Begrüßung, V. 1—8.

V. 1. Der Apoſtel, der überhaupt ſo lebendig von dem Gedanken durchdrungen iſt, welche große Auszeichnung Gott ihm durch die außerordentliche Berufung zum Verkündiger des Evangeliums hatte zu Theil werden laſſen, kann ſich nicht enthalten, alle ſeine Sendſchreiben mit einer Beziehung hierauf zu beginnen, welche natürlich bei den Leſern den Eindruck des Briefes erhöhen mußte.

Παῦλος. Der Apoſtel hieß eigentlich Saul. Er führte aber neben dieſem jüdiſchen Namen noch einen römiſchen Bürgernamen. So hatten mehrere Juden, die unter den Römern lebten, neben den hebraiſirenden, römiſche Namen, Doſtai: Doſitheus; Tarphon: Trypho, und Juden, die unter den Griechen lebten, griechiſche, ſo Jeſus: Jaſon; Jojakim: Alkimos. Dieſe römiſchen und griechiſchen Namen hatten dann im Laute gegewöhnlich Aehnlichkeit mit den jüdiſchen, ſo auch Paulus mit Saulus. Dies iſt die ungezwungenſte Art, die Entſtehung des doppelten Namens Pauli zu erklären, welche Erklärung ſchon namhaft macht Origenes, praef. ad comm. ad Rom. —— *Δοῦλος* kommt, mit dem Namen Gottes verbunden, im A. und N. B. in doppelter Bedeutung vor. Es bezeichnet dort alle frommen Israeliten, hier alle Chriſten im allgemeinen, z. B. Pſ. 113, 1. Eph. 6, 6., inſofern der wahre Gottesverehrer ſtets ſich in ſeiner Abhängigkeit von Gott fühlen ſoll. Indeß findet ſich im N. B. dieſe Benennung in dieſem Sinne ſeltner, da im N. B. weniger das Gefühl der Unterthänigkeit, als das der Liebe herrſchen ſoll. Oefter werden die Chriſten Kinder Gottes genannt, und Chriſtus ſelbſt nannte ſeine Jünger ſtatt Diener: Freunde, Joh. 15, 15. Außerdem werden aber auch im A. B. die außerordentlichen Geſandten Gottes: Diener Gottes genannt עֶבֶד יְהוָֹה 5 Moſ. 34, 5. Joſ. 1, 1. Nehem. 10, 29. und im N. B. haben denſelben Namen die außerordentlichen Beamten der Kirche Chriſti, Gal. 1, 10. Jak. 1, 1. Kol. 4, 12. In dieſer Bedeutung ſteht es auch hier. —— *Κλητὸς*, Mel.: Necessaria causa est, cur officii mentionem faciat, ut ecclesia sciat doctrinae Pauli credendum esse. *Καλέω*, wie קָרָא „erwählen.“ Die Berufung, Erkieſung Pauli wird erzählt Apg. 26, 17. Bei Paulus umfaßt das *καλεῖν* mit der äußeren Berufung zum Glauben durch Fügungen und Umſtände, auch die innerliche durch Erregungen des göttlichen Geiſtes, wie denn auch nur das Eine unter Vorausſetzung des Andern würkſam ſeyn kann. Erasm.: haec vox peculiaris est Paulo, cui studium est omnibus adimere fiduciam operum humanorum, totamque gloriam transferre ad vocantem Deum, cui vocanti qui auscultat salvus est. Theophyl.: *ταπεινοφροσύνης τὸ ῥῆμα, δείκνυσι γὰρ ὅτι οὐκ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν, ἀλλὰ κληθεὶς παρεγένετο.*

—— Ἀφωρισμένος, iſt Epexegeſis. Orig. secundum id quod in eo praevidet aut eligit Deus, aut apostolus quisque vocatur, aut propheta. So ſpricht Gott zum Propheten Jeremia, C. 1, 5.: „Ich habe dich erkannt, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete; und ſonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdeſt, und ſtellte dich zum Propheten unter die Völker." Aehnlich ſagt Paulus von ſich ſelbſt Gal. 1, 15. Ἀφωρισμένος erklärt Heſychius: ἐκλελεγμένος, διακεκριμένος. In dieſer Bedeutung auch Apg. 13, 2.; urſprünglich nicht beſtimmen, ſondern abſondern. —— Εὐαγγέλιον per meton. von der Verkündigung der Lehre, welche ebenfalls unter εὐαγγέλιον verſtanden wird 1 Kor. 4, 15. 9, 14. So ſteht V. 5. εἰς ὑπακοὴν πίστεως für εἰς τὸ ὑπακούειν τῇ πίστει πάντα τὰ ἔθνη. —— Θεοῦ. Falſch nimmt es Chryſoſt. als Gen. objecti „das Ev. von Gott" weil die Heiden Gott nicht als den einigen erkannt hätten. Das Object folgt erſt V. 3. Es iſt hier Gen. subj. Theophyl. erklärt es richtig: ὡς δωρηθὲν παρὰ τοῦ Θεοῦ. Der Sohn gründet die ganze Heilsanſtalt auf Erden; der aber, welcher den Sohn ſendet, iſt der Vater, darum wird auf ihn die ganze Heilsökonomie zurückgeführt.

V. 2. An den Gedanken, daß er ausgeſendet ſei zur Verkündigung einer neuen Lehre, ſchließt ſich dem Apoſtel der Gedanke, daß ſie doch auch nicht ganz neu ſei, daß ſie nicht unvorbereitet in die Welt getreten. Theophyl. ἐπειδὴ ὡς καινὸν διέβαλον τὸ κήρυγμα, δείκνυσιν αὐτὸ πρεσβύτερον ὂν καὶ Ἑλλήνων. Auf gleiche Weiſe beruft ſich Paulus vor Feſtus darauf, er ſei kein Neuerer (Apoſtelg. 26, 22.), ſeine Heilsbotſchaft ſei nichts anders, als was alle Propheten verheißen. Es hatte ſich von den Juden aus um dieſe Zeit auch zu den Heiden das Gerücht verbreitet, es werde bald der lang von Israel erſehnte König kommen und ſich den Erdkreis unterwerfen. Tacitus ſchreibt davon Hist. l. V. c. 13.: pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens, profectique Iudaea rerum potirentur. Eben ſo Suetonius in Vespas. c. 4.: percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Wie mußten nun die Heiden wenn nicht freudig doch wißbegierig und aufmerkſam werden, wenn ſie vernah-

men, in Judäa ſtänden jetzt Männer auf, welche die Ankunft jenes lang erwarteten Königs laut verkündeten und für ihn ihr Leben ließen. —— *Προεπηγγείλατο.* Zugleich mit dem Falle des Urmenſchen war in dem ſogenannten Protevangelium die Verheißung eines Wiederherſtellers gegeben 1 Moſ. 3, 15. Die heiligen Menſchen der alten Welt ſtärkten ſich an der Ausſicht auf dieſe Zeit der Herſtellung, und je näher die Zeit der Ankunft des Verkündeten rückte, deſto klarer wurden die Hindeutungen der Weiſſagenden, bis auf Sacharja 9, 9. 11, 13. und den letzten, den Propheten Maleachi, mit dem der alte Bund ſich ſchließt. Sein letzter Ausſpruch C. 3, 1. knüpft ſich an Marci 1, 2., den Beginn der neuen Oekonomie. —— *Ἐν ταῖς γραφαῖς ἁ.* der Plural neben dem gewöhnlicheren *ἡ γραφή*, wie auch bei den Vätern *αἱ κυριακαὶ γραφαί*. Erasm.: promissus fuit non a quovis sed ab ipso Deo, nec per quosvis, sed per prophetas suos h. e. veros ac divinos, nec id quibuslibet instrumentis sed in scripturis sacris.

V. 3. Hier folgt der Inhalt der frohen Botſchaft. Sie handelt vom Sohne Gottes und deſſen Würde. —— *Περὶ τοῦ υἱοῦ.* Es iſt die Frage, woran dieſes *περὶ* ſich anſchließe, ob an *προεπηγγείλατο* im zweiten Verſe, oder an *εὐαγγ. Θ.* im erſten? Schon Chryſ. bemerkt Schwierigkeit in der gehörigen Aneinanderordnung der einzelnen Sätze, er ſagt: *ἀσαφὲς τὸ εἰρημένον ὑπὸ τῆς τῶν λέξεων πλοκῆς γέγονε.* Die neueren Ausleger machen zwei oder drei Parentheſen. Faſt alle ſtimmen darin überein, V. 2. in Klammer zu ſchließen. Ferner machen ſie eine zweite Parentheſe von *τοῦ γενομένου* an bis *νεκρῶν* und einige noch eine dritte aus den Worten *Ἰ. Χ. τ. κ. ἡ.* Die beiden letzten ſind ganz unnöthig, zuläſſig wäre noch die erſte, indem alsdann das *περὶ* ſich genauer an *εὐαγγ.* anſchließen könnte, als es ſich ſonſt an *προεπ.* ſchließt, allein es iſt auch dieſe Parentheſe zu verwerfen, denn die Alten bedienten ſich überhaupt der Einſchließungen ſehr ſelten, die Hebräer noch ſeltner, am wenigſten Paulus, den ſchon die Gluth ſeiner Rede nicht leicht dazu kommen ließ, geſchweige daß er, wie Heumann meint, bei abermaligem Durchſehen des Briefes dieſe 3 Sätze noch eingeſchoben habe. Demzufolge knüpfen wir *περὶ* an *προεπηγγείλατο*.

V. 3. 4. *Τοῦ γενομένου — κυρίου ἡμῶν.* Wir finden hier eine große Häufung von beigeordneten Sätzen, wie öfter in den pauliniſchen Schriften. Wir bemerken in Bezug auf dieſelben folgendes: Des Apoſtels Denkweiſe und daher auch Redeweiſe iſt am treffendſten mit einem Wogengedränge zu vergleichen, wo in immer höherem Aufſchwunge eine Welle ſich dicht an die andere drängt. Wie es bei lebendigen Männern immer der Fall iſt, will er den Eindruck jedes ſeiner Worte ſtets durch neue beigeordnete Ausführungen oder Nebenbeſtimmungen erhöhen. (Vergl. beſonders den Anfang des Br. an die Eph.). So auch hier. V. 1. genügte es ihm nicht, das Evangelium als die neue fröhliche Botſchaft geſchildert zu haben, er mußte durch Zuſetzung von V. 2. es auch als die längſt erſehnte ſchildern. Jetzt genügt es ihm nicht, den Sohn Gottes ohne Weiteres zu nennen, es ſtellt ſich ihm dabei der ganze Inhalt dieſer Würde vor, den er im Gegenſatze zu den Judaiſten, die eine ſo hohe Würde des Erlöſers nicht anerkennen wollten, entwickelt. Treffend Wolle in Comm. de parenthesi sacra, p. 63.: hic vides sanctissimum *πάθος* Pauli, sigillatim affectum erga Iesum Christum ardentissimum, quo divinum eius pectus ita abundavit, ut suavissimi huius servatoris mentionem iniiciens sibi temperare non posset, quominus summam eius personam maximis in coelum laudibus extolleret. — Sobald Paulus den Namen Chriſti erwähnt, ſtellt ſich ihm ſogleich der ganze Inhalt dieſes Begriffs vor. Er ſchildert ihn als den königlichen Sohn Davids — doch auch die Judaiſten erkannten ihn als ſolchen an — P. kennt ihn nicht mehr *κατὰ σάρκα* (2 Kor. 5, 16.), ihm ſchwebt er ſtets als der Verherrlichte vor, daher ſetzt er ſogleich hinzu, daß er, dieſer Davidsſohn, noch erhabenerer Natur iſt, daß er als *υἱὸς θεοῦ* manifeſtirt worden. Es findet demnach eine Steigerung ſtatt, wie ſie dem Apoſtel ſo gewöhnlich ſind, durch ein *οὐ μόνον δὲ* Röm. 5, 3. 11. 8, 23., oder *μᾶλλον δὲ* Röm. 8, 34. (Aeltere Exegeten, welche die dogmatiſch entwickelte Anſicht von der göttlichen und menſchlichen Natur Chriſti in dieſe Worte des Apoſtels legen, nehmen auch nicht eine Steigerung, ſondern einen beſtimmten Gegenſatz zwiſchen dem Satz *γενομένου* und dem *ὁρισθέντος* an). Die Steigerung beſteht nun darin, daß Chriſtus, der *κατὰ σάρκα* ein königlicher, davidiſcher Sprößling iſt, auch als einer höheren Dignität

theilhaftig offenbar worden iſt. — Σάρξ bezeichnet bei Paulus im Allgemeinen die menſchliche Natur in ihrer gewöhnlichen irdiſchen Beſchaffenheit, alſo mit dem Nebenbegriff der Schwäche. (S. die weitere Entwickelung dieſes Begriffs zu C. 7, 14.). Von Chriſto gebraucht, bezeichnet es alsdann alles, was er mit allen übrigen Menſchen gemein hatte, 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. vgl. Hebr. 2, 14. Im Gegenſatz dazu ſteht dann das, was von Seiten des Göttlichen in ihm war. — Ἐκ σπερμ. Δαυϊδ. Auch dies war ſchon eine Auszeichnung; ſelbſt dieſes auch von Judaiſten ihm zugeſtandene Prädicat erhob ihn ſehr. Allein P. will eine noch höhere Würde angeben. Er war auch υἱὸς Θεοῦ. Dieſer Ausdruck bezeichnet zunächſt im A. T. jeden, der in einem näheren, ausgezeichneten Verhältniſſe zu Gott ſteht, an welchem ſich entweder durch die äußere Auszeichnung, die er genießt, oder durch die innere reiche Aeußerung des Geiſtes eine beſondere Würkſamkeit Gottes offenbart. Daher führen dieſen Namen himmliſche Weſen 1 Moſ. 6, 2. Hiob 1, 6., Obrigkeiten und Könige Pſ. 82, 6. Pſ. 2, 7., Menſchen, welche nach Gottes Willen leben 5 Moſ. 14, 1. 2 Sam. 7, 14. Dieſen Namen hatte ſich Chriſtus ſelbſt beigelegt, es ließen ſich verſchiedene Beziehungen dieſes Prädicats denken, da der allgemeine Begriff — nämlich der eines näheren Verhältniſſes zu Gott — weit war, und ſo ſcheint er denn auch von Chriſto und von den Apoſteln in ſehr verſchiedenen Beziehungen gebraucht worden zu ſeyn, von denen gewöhnlich die eine die andere nicht ausſchließt. Zuweilen tritt der Begriff eines theokratiſchen Königs, alſo der Meſſiasbegriff hervor, Matth. 26, 63. Luc. 4, 41. Joh. 1, 50. 6, 69. 10, 36. 11, 27. Matth. 16, 16. vgl. mit Luc. 9, 20. Matth. 27, 40. vgl. Luc. 23, 35. In dieſen Fällen wird man ſich aber hüten müſſen, geradezu M e ſ ſ i a s zu überſetzen; wenngleich dies der Sinn des Worts iſt, ſo bleibt doch auch hier die allgemeine Bedeutung: d e r v o n G o t t A u s g e z e i c h n e t e (ὁ ἐκλεκτὸς τ. θεοῦ wie der Meſſias ebenfalls heißt), d e r G o t t N a h e. Daher ſind auch in dieſen Fällen andere Beziehungen des Worts nicht geradezu ausgeſchloſſen, ſchon deswegen nicht, weil ja nach manchen jüdiſchen Theologen der Meſſias eine höhere, göttliche Natur haben ſollte (ſ. zu 9, 5. und Comm. zum Ev. Joh. 1, 15.), was auch der Erlöſer ſelbſt andeutet Matth. 22, 43. Zuweilen bezieht ſich das Wort auf die wunderbare Zeugung Chriſti durch unmittel-

bare, göttliche Thätigkeit Luc. 1, 35. vergl. 3, 38. Zuweilen ſcheint Chriſtus ſich dieſen Namen überhaupt beizulegen wegen des höheren Verwandtſchaftsverhältniſſes, in welchem er zu Gott ſtand, in dem Bewußtſeyn des unbeſchränkten Seyns Gottes in ihm, Matth. 28, 19. 11, 27. und ſo öfter bei Johannes. Was nun Paulus betrifft, ſo ſcheint es, daß bei ihm die erſte Beziehung vorgewaltet habe, ſo aber, daß er das Seyn Gottes in Chriſto ebenfalls durch dieſes Wort mit ausdrücken wollte, in Uebereinſtimmung mit den höheren Meſſiasanſichten der jüdiſchen Theologen, die wir vorher berührten. Koppe, ep. ad Gal. Exc. II. Heydenreich, Zeitſchr. für Predigerwiſſenſchaft, B. I. H. 1. S. 27. „Im Glauben, Jeſus ſei der Chriſt, lag zugleich der mit eingeſchloſſen, in Chriſto ſei erſchienen und noch immer eins mit ihm das höhere Weſen, welches Johannes den *λόγος* nennt.“ — *Ὁρίζειν* „abgränzen, beſtimmen“, daher „einſetzen, erklären“, auch bei Claſſikern *ὁρίζειν τινὰ θεόν*. Daher hier Chryſ. und Theod. richtig: *ἀποδειχθέντος*. „Derſelbe, welcher *κατὰ σάρκα* bloß als Abkömmling Davids bekannt war, iſt nun offenbar worden als Gottes Sohn“ — wodurch? Die Antwort hierauf ſuchen die meiſten Ausl. in *ἐξ ἀναστ. νεκρῶν*, welches aufzulöſen in *ἀνάστασις ἐκ τ. νεκρῶν*. Die Auferſtehung Chriſti von den Todten, die Ueberwindung des Todes habe ſeine höhere Natur erwieſen. Dieſes kann nun freilich die Auferſtehung an ſich nicht, indem ja auch Menſchen, wie Lazarus, wieder belebt worden ſind. Indeß verbindet ſich dem Apoſtel mit der Auferſtehung des Erlöſers auch immer die Idee von ſeiner angetretenen Herrſchaft über das Menſchengeſchlecht; die *ἀνάστασις* bezeichnet ihm auch den ganzen Zeitraum der Verherrlichung ſeit der Auferſtehung, ſeit der *θάνατος* nicht mehr über ihn herrſcht (ſ. C. 6, 10.); weshalb er auch die *δικαίωσις* der Menſchen als Folge der *ἀνάστασις* darſtellt, C. 4, 25. Er macht daher die zwei Abſchnitte des Lebens Chriſti, den, wo die *ἀσθένεια* herrſchte, und den, wo die *δύναμις θεοῦ* herrſcht, 2 Kor. 13, 4. Müſſen wir aber den Begriff der *ἀνάστασις* hier ſo weitſchichtig faſſen, ſo geht dieſe Auffaſſung des *ἐξ ἀναστάσεως* von ſelbſt über in die andere von Theod. und Grot. gebilligte, daß *ἐξ* den Zeitraum anzeige (gleich *ἀπὸ*, Luc. 8, 27. Apg. 9, 33.). Dann wäre der Sinn: „er iſt als Gottesſohn offenbar worden, ſeit er, aus dem Grabe auferſtanden, die göttliche

Verherrlichung erlangt hat." — Wie verhält ſich nun das ἐν δυνάμει zu dieſen Worten? Welchen Worten iſt es zu ſubordiniren? Es ſteht adverbialiſch בִּגְבוּרָה, Beza: potenter. Vergleichen wir namentlich die angeführte Stelle 2 Kor. 13, 4., ſo möchte man es mit υἱὸς θεοῦ verbinden „er iſt als der mächtige, verherrlichte Gottesſohn offenbart worden." Indeß kann man es auch mit dem Zeitwort ὁρίζειν verbinden „er iſt auf eine herrliche Weiſe als Gottesſohn manifeſtirt worden." — Es bleibt hier nur noch das κατὰ πν. ἁγιωσύνης übrig. Es ſcheint dem κατὰ σάρκα zu entſprechen. Dann bezeichnet es das Göttliche in Chriſto, das was nicht aus der gewöhnlichen, niedrigen, menſchlichen Erſcheinungsform abgeleitet werden kann. Das Göttliche in Chriſto wird öfter auf eine unbeſtimmtere Weiſe als ein Erfülltſeyn mit dem πνεῦμα ἅγιον bezeichnet, Luc. 4, 1. 18. Joh. 3, 34. Apg. 10, 38. Vgl. πνεῦμα αἰώνιον, Hebr. 9, 14. „Vermöge des Göttlichen in ihm iſt er nach der Ueberwindung des leiblichen Todes als Gottesſohn offenbar worden." Sehr analog iſt 1 Tim. 3, 16. das ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. Wetſtein erklärt dem Sinne nach paſſend den Gegenſatz von κατὰ σ. und κατὰ πν. durch humilitas und maiestas. Sehr verfehlt Michaelis: „nach den Ausſprüchen des h. G." Der Ausdruck πν. ἁγιωσύνης ſtatt ἅγιον kann auffallen. Bengel will ἁγιότης sanctitas, ἁγιωσύνη sanctimonia, ἁγιασμὸς sanctificatio unterſcheiden. Dieſer Unterſchied iſt aber willkührlich. Auch im Lat. iſt zwiſchen sanctimonia und sanctitas durchaus kein Unterſchied, ſ. Forcellini s. h. v.; im Griech. iſt ἁγιωσύνη eben ſo gleich der ἁγιότης wie ἀγαθωσύνη der ἀγαθότης. Das Subſt. im Genitivverhältniſſe dient zur Umſchreibung des Adjectivs wie im Hebr., ſo daß πν. ἁγιωσύνης gleich πν. ἅγιον. Den ungewöhnlicheren Ausdruck mag aber P. gewählt haben, weil der Leſer bei πν. ἅγιον zu leicht an den gewöhnlichen Begriff der mitgetheilten Geiſtesgaben hätte denken können. — Es iſt nur noch zu bemerken, daß Andere die Sätze anders ordnen. Chryſ., Mel. coordiniren die drei Sätze κατὰ πν. ἁγ., ἐν δυν. und ἐξ ἀν. und finden darin drei Beweiſe für die Göttlichkeit Chriſti 1) durch die Macht, d. i. durch wunderbare Zeichen, 2) durch die Mittheilung des h. Geiſtes, 3) durch die Auferſtehung — iſt er als Gottesſohn offenbart. Der Syr. coordinirt bloß ἐν δυν. und κατὰ πν. ἁγ. Doch, andere Gründe zu

ge-

geſchweigen, macht ſchon der Wechſel der Partikeln eine ſolche Coordination nicht ſehr wahrſcheinlich.

V. 5. Die Erwähnung der Verherrlichung des Erlöſers führt den Apoſtel auf den Gedanken, was er ſelbſt durch dieſen verherrlichten Meſſias empfangen hat. Er hat überhaupt Gnadenerweiſe empfangen durch ſeine Bekehrung (1 Tim. 1, 13.) und Erleuchtung, insbeſondere aber die Gnade zum Verkündiger des Worts berufen worden zu ſeyn. Im ſtrengen Sinn genommen kann man daher nicht mit Chryſ., Grot. u. A. ſagen, daß *χάρις κ. ἀποστολή* ein Hendiadyoin bilden, gleich *χάρις τῆς ἀποστολῆς*. Aug.: gratiam cum omnibus fidelibus accepit, apostolatum non cum omnibus. —— *Εἰς ὑπακοὴν π.* Der Apoſtel giebt Zweck und Ziel des Amtes an. Die *πίστις* kann objectiv oder ſubjectiv genommen werden. In objectiver Bedeutung iſt es ſo viel wie *εὐαγγέλιον*, die Glaubenslehre. So nimmt es ſchon Theodoret, ſo auch Beza, Bengel, Wolf u. a.; dann iſt eine Parallelſtelle 2 Kor. 9, 13. *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας εἰς τὸ εὐαγγέλιον*. Doch iſt es an dieſer Stelle nicht unwahrſcheinlich, daß P. *πίστις* im ſubj. Sinne genommen hat und darunter verſtanden die unmittelbar im Bewußtſeyn ſich aufdrängende Ueberzeugung, welcher die Erkenntniß des Menſchen ſich unterwirft. P. mag ſchon hier die Abſicht haben, hervorzuheben, wie beim Menſchen alles auf das ſubjective *πιστεύειν*, das ſich Hingeben an das Göttliche ankommt. Dann ſteht der Gen. subst. *πίστεως* hebraiſirend ſtatt des Adj. *πιστικὸς* oder *πειθήμων*. So verſteht es Chryſ.: *τῶν ἀποστόλων γὰρ ἦν τὸ περιέναι καὶ κηρύττειν· τὸ δὲ πείθειν τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτοῖς θεοῦ, καθὼς καὶ ὁ Λουκᾶς φησιν. ὅτι διήνοιξε τὴν καρδίαν αὐτῶν καὶ πάλιν, οἷς ἦν διδόμενον ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ — οὐκ εἶπεν εἰς ζήτησιν καὶ κατασκευὴν, ἀλλ' εἰς ὑπακοήν· οὐδὲ γὰρ ἐπέμφθημέν φησι συλλογίζεσθαι, ἀλλ' ὅπερ ἐνεχειρίσθημεν ἀποδοῦναι.* Eben ſo Seb. Schmidt. —— *Ἐν πᾶσι τοῖς ἐ.* verbindet Beza mit *ἐλάβομεν*, um die Härte der Conſtruction zu vermeiden, welche entſteht, wenn wir es mit dem ohnehin conciſen Satze *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* verbinden. Indeß iſt dieſe Härte doch wahrſcheinlich; der Apoſtel kam zu dieſer Conſtruction mit *ἐν*, indem er ſich lebendig dachte, wie dieſer Glaube unter allen Völkern ſich als ein Saame verbrei-

tete, und ſetzte daher ſtatt des Gen. *πάντων*, den man erwartet hätte, das *ἐν πᾶσιν*: „damit bewürkt werde der Glaube ans Ev. unter allen Völkern." *Πᾶς* iſt auch hier wie das hebr. כל gleich *παντοδαπής*. Die Apoſtel heben oft begeiſtert hervor, wie durch die Predigt von Chriſto jede Scheidewand zwiſchen Volk und Volk gefallen ſei, auch zwiſchen den verſchiedenſten Völkern. —— *Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*. Woran iſt dieſer Zuſatz zu ſchließen? Chryſ. verbindet ihn unmittelbar mit *πίστεως* als den Gegenſtand des Glaubens angebend, und nimmt *ὑπὲρ* in der Bedeutung von *περί*: *οὐχ ἵνα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιεργαζώμεθα, ἀλλ' εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ πιστεύσωμεν.* Eben ſo Theophyl., Erasm., Ammon. Noch gewaltſamer iſt es, ihn mit *χάριν κ. ἀποστολὴν* zu verbinden, wie Beza, Bengel, Limborch u. a. Letzterer überſetzt die Worte: ut nomen eius glorificetur. Das Einfachſte und dem Genius des Helleniſtiſchen Gemäßeſte ſcheint, den Zuſatz auf die Worte *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* im Ganzen zurückzubeziehen, wie Caſtalio überſetzt: per quem gratiam sumus et apostolatum adepti, ut obediatur fidei ob eius nomen apud omnes gentes. *Ὄνομα*, שֵׁם, der Inhalt, der Inbegriff der Eigenſchaften, daher emphatiſche Umſchreibung der Perſon ſelbſt. Daher: „damit durch die Verbreitung des Glaubens unter allen Völkern Chriſtus verherrlicht werde." Durch den Blick auf alle Völker wird nun der Apoſtel zunächſt auf die geführt, an welche er ſchreibt.

V. 6. *Ἐν οἷς*. Chryſ.: *εἴγε τὰ παλαιὰ περὶ ἔθνος ἓν ἐγίγνετο, αὕτη δὲ γῆν καὶ θάλασσαν ἐπανεσπάσατο.* Hier bildet ſich P. den Uebergang. Da mich Chriſtus zum Heilsverkündiger für alle Völker berufen und gemacht hat, ſo liegt hierin auch meine Befugniß, mich an euch Römer zu wenden. —— *Κλητοὶ Ἰ. Χ.*, *κλητὸς* nach paulin. Sprachgebr. „der, welchem Gott äußerlich die Gelegenheit giebt, das Evangelium kennen zu lernen und den er zugleich innerlich durch ſeinen Geiſt dazu hinzieht." Da P. das *καλεῖν* ſonſt immer von der Thätigkeit des Vaters ableitet, auf den alle Heilsanſtalten zurückgeführt werden, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß hier der Gen. *Ἰ. Χ.* gleich ſei *πρὸς Χὸν* „die zu Chriſto hingeführt worden." Den Sinn des *καλεῖν* erklärt Chryſ. ſchön in einer Stelle (Hom. 49. T. VI. ed. Par. p. 666.): *τί οὖν ἡμᾶς βούλεται διδάξαι (ὁ Παῦλος) διὰ τοῦ κλη-*

τὸν ἑαυτὸν καλέσαι; ὅτι οὐκ αὐτὸς τῷ δεσπότῃ προσῆλθε πρῶτος, ἀλλὰ κληθεὶς ὑπήκουσεν· οὐκ αὐτὸς ἐζήτησε καὶ εὗρεν ἀλλ' εὑρέθη πλανόμενος· οὐκ αὐτὸς πρὸς τὸ φῶς ἀνέβλεψε πρῶτος, ἀλλὰ τὸ φῶς τὰς οἰκείας ἀκτῖνας πρὸς τὰς ὄψεις ἀφῆκε τὰς ἐκείνου, καὶ τοὺς ἔξω πηρώσας ὀφθαλμοὺς τοὺς ἔνδοθεν ἤνοιξεν.

V. 7. Hier folgt die eigentliche Grußformel. — Alles, was dereinſt der erhabne Geiſterſtaat der wiedergeborenen Chriſten auf Erden von innerer geiſtiger Herrlichkeit offenbaren ſollte, bildete Israel im Leiblichen vor. So hieß denn auch Israels Theokratie in Bezug auf ſeine äußerlichen vorbildenden Einrichtungen: ein prieſterliches Königreich und ein heiliges Volk 2 Moſ. 19, 6., es hieß: die Gemeinde des Herrn 5 Moſ. 23, 1. Die Glieder dieſer Gemeinde hießen: Kinder Gottes 5 Moſ. 32, 19. Mit tieferer Bedeutung gingen dann alle dieſe Benennungen auf die unſichtbare Gemeinſchaft der Gläubigen über. Vgl. zu 2 Moſ. 19, 6: 1 Petr. 2, 9., zu 5 Moſ. 23, 1. 1 Tim. 3, 15., zu 5 Moſ. 32, 19. Phil. 2, 15. 1 Joh. 2, 1. 2. 10. 5, 2. Die Mitglieder dieſer Gemeinde traten freilich befleckt in dieſelbe, aber ſie ſollten nicht nur dem Namen nach „Heilige" ſeyn, der umwandelnde Geiſt Chriſti ſollte würklich in ihnen das Bild des Erlöſers verklären. Auguſt.: non ita intelligendum, tanquam ideo vocati sint, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt. — *Ἀγαπητὸς* Subſtant. Liebling, in der LXX. für דוד, יָחִיד —— *Πᾶσι τοῖς οὖσι.* Der Ausdruck iſt weiter, als wenn P. nur geſagt hätte *τῇ ἐκκλ. τῇ ἐν Ῥ.* Wir ſehen, daß er auch die gerade anweſenden Fremden mit inbegreift, die ſich für die Zeit ihres Aufenthalts an die römiſche Gemeinde anſchloſſen, und deren war wohl ſtets eine große Zahl, da in der Hauptſtadt immer viele Landſchaftsbewohner Geſchäfte hatten. Griechen lebten ſo viele in Rom, daß es Juvenal graecam urbem nennt. —— *Χάρις καὶ εἰρήνη.* Der chriſtliche Gruß ſpricht ſofort das Eigenthümliche des Chriſtenthums aus, daß durch die Erſcheinung des Erlöſers objectiv das Verhältniß Gottes zum Menſchen verändert iſt, und der Gläubige ſubjectiv an dieſen Segnungen Antheil haben kann. Objectiv iſt die *χάρις* das göttliche Wohlwollen gegen den Gläubigen, ſubjectiv die Aeußerung deſſelben durch die Mittheilung des *πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας*, der auch ein *πνεῦμα εἰρήνης* iſt

(Röm. 5, 1.). Schon der Erlöſer ſelbſt gebrauchte die gewöhnliche jüdiſche Grußformel שָׁלוֹם לָכֶם in dieſem höheren eigenthümlich chriſtlichen Sinne, ſ. m. Comm. zu Joh. 20, 19. Chryſ.: *Ὢ προσηγορίας μυρία φερούσης ἀγαθά. τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς Ἀποστόλοις εἰς τὰς οἰκίας εἰσιοῦσι πρῶτον ῥῆμα φάσκειν ἐπέταττε. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος πανταχοῦ προοιμιάζεται ἀπὸ τῆς χάριτος καὶ τῆς εἰρήνης. οὐδὲ γὰρ μικρὸν ὁ Χριστὸς κατέλυσε πόλεμον ἀλλὰ ποικίλον κ. παντοδαπὸν κ. χρόνιον, κ. τοῦτον οὐκ ἐκ τῶν ἡμετέρων πόνων, ἀλλὰ διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος, ἐπεὶ οὖν ἡ μὲν ἀγάπη τὴν χάριν, ἡ δὲ χάρις τὴν εἰρήνην ἐδωρήσατο, καὶ ἐν τάξει προσηγορίας αὐτὰ θεὶς, ἐπεύχεται μένειν διηνεκῆ καὶ ἀκίνητα.*

Zweiter Theil: Eingang, V. 8 — 16.

V. 8. Jetzt beginnt der Eingang des Briefes. Dieſen Eingang bahnt ſich der Apoſtel, wie er meiſtens in den Anfängen der Briefe thut, durch Liebesverſicherungen. Wie er vorher ſeine Befugniß zeigte, an die Römer ebenfalls zu ſchreiben, ſo entſchuldigt er ſich hier faſt, wie Theodoret bemerkt, daß er ſcheine ſich noch nicht früher um ſie bekümmert zu haben. —— *Πρῶτον μὲν.* Der Ausdruck iſt wieder conciſ, ſtatt: *πρῶτον μὲν θέλω εἰδέναι ὑμᾶς ὅτι εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ.* Der Apoſtel hat ein *δεύτερον* im Sinne, wie das *μὲν* zeigt. —— *Θεός μου* ſagt der Apoſtel, weil der Menſch, durch Chriſtum mit Gott verſöhnt, auch Gott als den liebevollen Vater der einzelnen Menſchenſeele erkennt, und in ein beſonderes Verhältniß kindlicher Liebe zu ihm tritt. —— *Διὰ Ἰησοῦ Χ.* Inſofern die Beziehung auf Chriſtum das ganze chriſtliche Leben durchdringt und Chriſtus der Vermittler aller göttlichen Gnadenerweiſe iſt, ſo ſpricht der Apoſtel auch ſeine Dankgebete in Beziehung auf Ihn aus. Auf eine andere Weiſe drückt er dieſelbe Idee aus, wenn er ſagt: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς κ. πατὴρ τ. κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ,* wie 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. u. a. Den Sinn des *διὰ* drückt Joh. 14, 13. 14. das *ἐν ὀνόματι* aus. —— *Ὑπὲρ πάντων ὑ.* Vulg. unrichtig pro, richtig der Syrer: respectu veſtrum; daß der Apoſtel ſo dankbar dafür war, daß der Glaube der Römer überall von den chriſtlichen Gemeinden (denn das iſt unter *ἐν ὅλῳ τ. κόσμῳ* zu

verſtehen) gerühmt wurde, iſt nicht nur aus der großen Liebe zu erklären, welche der Apoſtel überhaupt zu Chriſto hatte, ſo daß jeder neue Zuwachs von Gläubigen ihn beſeligte, ſondern auch insbeſondere daraus, daß Rom gerade die Hauptſtadt war, deren Beiſpiel deſto ſegensreicher auf das ganze Land einwürken konnte, wenn einmal hier ſich Spuren des ächten Glaubens gezeigt hatten. Grotius: magno cum gaudio provincialium Christianorum acceptus fuit ille nuntius, etiam Romae, in capite imperii, esse, qui eandem fidem profiterentur. Ambroſ.: Qui non crediderant, poterant credere horum exemplo, facile enim facit inferior, quod fieri viderit a priore. Wie Theodoret bemerkt, konnte ſich auch das Gerücht von dem Glauben der Römer ſehr leicht verbreiten wegen der häufigen Beſuche Roms von mancherlei Landſchaftsbewohnern.

V. 9. Zum Zeugniß für die Aufrichtigkeit ſeiner innern dankenden Geſinnung beruft er ſich auf die Kenntniß, die Gott von ſeinem Innern hat. Chryſ. trefflich: *ἐπειδὴ ἔλεγεν, ὅτι ἀγαπῶ ὑμᾶς καὶ σημεῖον ἐποίει τὸ διηνεκῶς εὔχεσθαι καὶ τὸ βούλεσθαι ἐλθεῖν πρὸς αὐτοὺς, καὶ οὐδὲ τοῦτο δῆλον ἦν, ἐπὶ τὴν ἀξιόπιστον καταφεύγει μαρτυρίαν. ἆρα δυνήσεταί τις ἡμῶν καυχήσασθαι, ὅτι μέμνηται ἐπὶ τῆς οἰκίας εὐχόμενος, τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος; οὐκ οἶμαι. ἀλλ' ὁ Παῦλος οὐχ ὑπὲρ πόλεως μιᾶς, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης προςήει τῷ θεῷ κ. τοῦτο οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δεύτερον, οὐ τρίτον, ἀλλὰ διηνεκῶς. εἰ δὲ διηνεκῶς ἐν μνήμῃ τινὰ περιφέρειν οὐκ ἂν γένοιτο, εἰ μὴ ἀπὸ ἀγάπης πολλῆς, τὸ ἐν εὐχαῖς γὰρ ἔχειν καὶ ἀδιαλείπτως ἔχειν, ἐννόησον πόσης ἐστὶ διαθέσεως καὶ φιλίας.* Melanchthon: haec quae hic dicit prodesse nobis tanquam exempla possunt, quomodo doctores debeant esse solliciti pro ecclesiis. —— *Ὡι λατρεύω.* Der Apoſtel wollte fortfahren zu ſchildern, wie lebendig er in ſeinem Innern für das Seelenheil der römiſchen Gemeinde beſorgt ſei — um über dieſen überaus großen Antheil ſich zu rechtfertigen, weil ihm wieder der Gedanke leiſe ſich regen konnte, als dürfte man ſeine Sorge für unbefugt halten, ſetzt er hinzu, wie als wahrhaftem Diener des Evangelii ihm eine ſo eifrige Sorgfalt für die Bekehrung Aller Pflicht ſei. — *Λατρεύω* in der LXX. für שֵׁרֵת und עָבַד. Es bezeichnet jede Handlung, wodurch der Menſch ſich glaubt Gott

wohlgefällig zu machen, ſei es ein beſonderer religiöſer Cultus oder irgend eine andere Handlung, die um Gotteswillen gethan wird. Vgl. Joh. 16, 2. Theodoret: εἴδη λατρείας πολλά. καὶ γὰρ ὁ προσευχόμενος θεῷ λατρεύει κ. ὁ νηστείᾳ χρώμενος, κ. ὁ τοῖς θείοις προσέχων λογίοις, κ. μέντοι καὶ ὁ τῆς τῶν ξένων θεραπείας ἐπιμελούμενος. — Hieran ſchließt ſich das ἐν τῷ εὐαγγ., welches hier den Act der Verkündigung bezeichnet; dieſes Predigtamt iſt dem Apoſtel gleichſam ein neuteſtamentlicher prieſterlicher Cultus, ſ. 15, 16. Der Zuſatz ἐν τ. πν. μου kann zweierlei Beziehungen haben, die ſich vielleicht beide vereinigen. Es kann dem Apoſtel darauf ankommen, die Innigkeit, die Hingabe zu bezeichnen, mit welcher er das große Werk der Heilsverkündigung treibt, woraus alsdann hier ſich noch ſtärker die Wahrheit der Verſicherung ergeben würde, die er nachher ausſpricht, daß er nämlich ſo ernſtlich um das geiſtige Wohl der Römer beſorgt ſei. Es wäre dann zu vergleichen 2 Tim. 1, 3., wo der Apoſtel ſich ein λατρεύειν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει zuſchreibt, und Eph. 6, 6. Beza: plane volens, ex animo illi addictus. Oder es könnte auch dem Gemüthe des Apoſtels der Unterſchied ſeiner früheren jüdiſchen Frömmigkeit, welche ſich mehr auf äußere Gottesverehrungen bezog, von ſeinem jetzigen Zuſtande vorſchweben, ſo daß es ſo viel wäre, wie „auf eine innerliche, geiſtige Weiſe.“ Dann wäre zu vergleichen Phil. 3, 3. ἡμεῖς ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες. So die alten Ausleger Chryſ., Theod., Ambroſ. u. A. Wahrſcheinlich iſt es, daß in dem lebendigen Gefühle des Apoſtels beide Beziehungen zugleich ſtatt fanden. — Ὡς ἀδιαλείπτως κτλ. Chryſ. δοκεῖ μὲν ἕν τι λέγειν, τέσσαρα δὲ τίθησιν ἐνταῦθα κ. ὅτι μέμνηται, κ. ὅτι ἀδιαλείπτως, κ. ὅτι ἐν εὐχαῖς κ. ὅτι ὑπὲρ μεγάλων πραγμάτων δεόμενος. Es finden ſich viele Stellen, welche die innige Angelegenheit bezeugen, mit welcher der Apoſtel das Heil aller ſeiner Gemeinden auf dem Herzen trug, und worin er ein ſelten nachgeahmtes Muſter für chriſtliche Seelſorger iſt, ſ. 1 Theſſ. 1, 3. 2, 11. 13. 17. 2 Tim. 1, 1 — 3. Wie rührend iſt die Inbrunſt der Liebe bei einem Manne, der, von ſo vielen ihn ſelbſt angehenden Bedrängniſſen angefochten, ſagen konnte, was P. 2 Kor. 11, 29. von ſich ſagt.

V. 10. Der Apoſtel begnügt ſich nicht bloß zu bezeugen, daß er oft der Römer denkt, er wünſcht auch ſie zu ſehen, und wünſcht nicht bloß, ſondern betet oftmals darum. Dieſe große Sehnſucht, gerade nach Rom zu kommen, mußte theils durch die erweckenden Berichte erregt werden, die er über die Glaubensfreudigkeit der römiſchen Chriſten erhielt, theils durch den Gedanken, wie wichtig es ſei, wenn gerade in der Hauptſtadt das Chriſtenthum recht feſten Grund faßte. Wir können uns wohl denken, daß der Apoſtel oftmals in ſeinen Gebeten um Bewilligung dieſer Gnade flehte, indem er einerſeits durch die Glaubensfreudigkeit der Römer nach Rom gezogen werden konnte, andrerſeits wohl aber auch durch die Wichtigkeit dieſer Hauptſtadt als Miſſionspoſten. —— *Δεόμενος.* Chryſ. trefflich: *φιλεῖ μὲν γὰρ αὐτοὺς κ. ἠπείγετο πρὸς αὐτούς, οὐκ ἐπειδὴ δὲ ἐφίλει αὐτοὺς παρὰ τὸ τῷ θεῷ δοκοῦν ἐβούλετο ἰδεῖν. αὕτη γνησία ἀγάπη, οὐχ ὡς ἡμεῖς οἱ ἀμφοτέρωθεν τῶν νόμων τῆς ἀγάπης ἐκπίπτοντες. ἢ γὰρ οὐδένα φιλοῦμεν, ἢ ἐπειδὰν φιλοῦμεν, παρὰ τὸ τῷ θεῷ δοκοῦν φιλοῦμεν.* —— *Εἴ πως ἤδη.* Das *πως* drückt das Ungewiſſe aus, das *ἤδη* das Drängende, welches durch *ποτὲ* noch gehoben wird. Kypke: Vocula *ἤδη ποτὲ* ingens desiderium aut mali alicuius pertinacioris avertendi aut boni diu exspectati obtinendi significat. —— *Εὐοδοῦν* „glücklich leiten" 2 Makk. 10, 23.: *τῷ εὐοδώσαντι καθαρισθῆναι* „der uns ſo gnädig geleitet hat, reinigen zu laſſen." Im med. „glücklich ſeyn" 3 Joh. 2. 1 Kor. 16, 2.

V. 11. Hier giebt der Apoſtel den Grund dieſes ſeines Verlangens nach einer Reiſe zu den Römern an. Mit Recht ſagt Theodoret von dieſem 11ten und dem 12ten Verſe: *ταπεινοῦ φρονήματος εἰρημένα μεστά.* Er äußert liebevoll, daß ſeine Abſicht bei dieſer Reiſe ſei, die römiſchen Chriſten geiſtig zu ſtärken, er ſetzt beſchränkend hinzu, das heiße nur, ſie zu befeſtigen in dem, was ſie ſchon haben, ja er wolle überhaupt gar nicht bloß als gebend erſcheinen, er wolle mit ihnen zuſammen ſich im Glauben ſtärken. So vereinigt er in dieſen Worten Demuth und Liebe und entfernt jeden möglichen Verdacht geiſtlicher Anmaßung. —— *Χάρισμα πνευματικόν.* Die Erklärer haben dieſen einfachen Ausdruck zum Theil ſehr künſtlich gedeutet. Bengel und Michaelis denken an Wundergaben, weil der Apoſtel, als er

dies ſchrieb, in der an Wundern reichen korinthiſchen Gemeinde geweſen ſei. Auguſtin verſteht unter χάρισμα die Nächſtenliebe, ſie als Judenchriſten ſollten nicht den Heiden das Evangelium beneiden. Ambroſ. ſchließt aus dieſen Worten, daß die Römer früher nur deswegen gelobt wurden, weil ſie überhaupt den Glauben angenommen hatten, dies ſei aber noch nicht der rechte Glaube geweſen, ſie hätten noch an der Werkgerechtigkeit gehangen, und P. wolle mit dem χ. πν. die geiſtliche Gerechtigkeit bezeichnen. Allein, wenn es nicht an ſich einleuchtend wäre, ſo zeigt ſchon V. 12., daß an alles dies nicht zu denken iſt. Was der Apoſtel V. 12. von ſeinen Brüdern zu erhalten hofft, das hofft er auch ihnen ſeinerſeits geben zu können, nämlich die geiſtige παράκλησις. Das Evangelium ſelbſt wird in andern Stellen τὰ πνευματικὰ genannt C. 15, 27. 1 Kor. 9, 11. —— Εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑ. Es iſt aus dieſem Ausdruck nicht nothwendig zu folgern, daß die römiſchen Chriſten noch ſehr ſchwach im Glauben waren, wie ältere und neuere Ausleger dieſe Folgerung machen, indem ſie auch C. 14, 24. vergleichen, dann müßte man auch aus V. 12. folgern, daß der Apoſtel noch ſehr ſchwach geweſen ſei. Στηριχθῆναι bezieht ſich wohl nicht auf die Erweiterung der Erkenntniß, ſondern auf die lebendigere und freudigere Erfaſſung des Erkannten, auf eine größere Anregung des geiſtigen Lebens, welche immer die Folge des Zuſammenſeyns gleichgeſtimmter religiöſer Menſchen iſt. Es iſt mithin nicht nöthig, dem στηριχθῆναι jene Nebenbeziehung zu geben, welche Theodoret namhaft macht: *οὐ γὰρ ἑτέραν ὑμῖν διδασκαλίαν προςφέρειν, ἀλλὰ τὴν ἤδη προςενεχθεῖσαν βεβαιώσασθαι βούλομαι, κ. τοῖς ἤδη φυτευθεῖσι φυτοῖς ἀρδείαν προςενεγκεῖν.*

V. 12. Τοῦτο δέ ἐστι. Durch dieſe Epanorthoſis nimmt der Apoſtel eine noch demüthigere und liebevollere Wendung, indem er ſich den Gemeindegliedern ganz gleichſtellt, um auch das στηριχθῆναι noch zu mildern, welchen liebreichen Charientismus Erasmus etwas zu ſtark nennt: pia vafrities et sancta adulatio. Sadoletus: prius tanquam praebiturus illis ex se et sua in fidem Xi constantia solatium, post mitigat orationem, ne velut censor et magister loqui videretur, paremque sese et unum de illis facit. —— Das συμπαρακλ. hängt von ἐπιποθῶ ab. Bei den Attikern hatte παρακαλεῖν die

Bed. „herbeirufen — einladen, antreiben,“ in der ſpätern Gräcität „bitten, ermahnen,“ bei den Helleniſten „beſänftigen, tröſten, erheitern — belehren“ (ſ. Knapp, scripta, p. 134.). Manche, wie Beza, heben etwas zu einſeitig den Begriff der Belehrung hervor: quum omnes ex parte cognoscamus, non dubium, quin et illi ex Paulo partim multa intelligere, partim ea quae intelligebant accuratius cognoscere, et Paulus etiam ipse, quantumvis excellens, ab ecclesia illa tum erudiri magis atque magis, tum confirmari etiam docendo potuerit. Gegen dieſen einſeitigen Begriff ſagt Chryſ.: „Wie ſollte jene Kirchenſäule, die feſter denn Eiſen und Stein, jener geiſtliche Demantfels, wie ſollte er der Belehrung bedürfen?“ Daher beſſer der Begriff der Erfriſchung, Anregung, welches die Frucht des brüderlichen Zuſammenſeyns lebendig chriſtlicher Menſchen iſt. (2 Kor. 7, 7. Eph. 6, 22.). Theod.: *οὐ γὰρ μόνον δοῦναι βούλομαι ἀλλὰ καὶ λαβεῖν παρ᾽ ὑμῶν. παρακαλεῖ δὲ καὶ διδάσκαλον ἡ προθυμία τ. μαθητῶν.* Calv.: fidei alacritas — vide in quantam moderationem se submittat pium pectus, quod non recusat a rudibus tirunculis confirmationem petere. Neque tamen simulanter loquitur, siquidem nemo est adeo inops in ecclesia Christi, qui non possit aliquid in profectum nostrum momenti afferre, sed impedimur superbia, quominus talem ultro citroque fructum colligamus. Nun iſt aber nicht bloß die Mittheilung in Worten zu berückſichtigen, ſondern auch jene unerklärliche unmittelbare geiſtige Einwürkung, die bei jeder Gemeinſchaft in Liebe ſtatt findet, vornehmlich aber bei der chriſtlichen.

V. 13. Der Wunſch des Apoſtels iſt nicht ein leerer geweſen, er iſt auch Vorſatz geworden. Chryſ. trefflich: *ὅτι μὲν ἐκωλύθη λέγει, διὰ τί δὲ οὐκέτι. οὐ γὰρ ἐξετάζει τοῦ δεσπότου τὸ πρόσταγμα, ἀλλὰ πείθεται μόνον, καίτοιγε εἰκὸς ἦν διαπορῆσαι, τίνος ἕνεκεν πόλιν οὕτω λαμπρὰν κ. μεγάλην καὶ πρὸς ἣν ἅπασα ἔβλεπεν ἡ οἰκουμένη, ἐκώλυεν ὁ Θεὸς ἀπολαῦσαι διδασκάλου τοιούτου καὶ ἐπὶ χρόνον τοσοῦτον. ὁ μὲν γὰρ τῆς κρατούσης πόλεως περιγενόμενος καὶ τοῖς ἀρχομένοις ῥᾳδίως ἐπῄει, ὁ δὲ τὴν βασιλικωτέραν ἀφείς, τοῖς δὲ ὑπηκόοις ἐφεδρεύων τὸ κεφάλαιον εἶχε ἠμελημένον, ἀλλ᾽ ὅμως οὐδὲν τούτων περιεργάζεται, ἀλλὰ παραχωρεῖ τῷ τῆς*

προνοίας ἀκαταλήπτῳ, τί τε ἐμμελὲς ἐπιδεικνύμενος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς κ. παιδεύων πάντας ἡμᾶς μηδέποτε τὸν Θεὸν ἀπαιτεῖν εὐθύνας τῶν γινομένων.... πάλιν καὶ δι' ἑτέρων ἐνδείκνυται τὴν ἀγάπην, οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ ἐκωλύθην, φησὶν, ἀπέστην τοῦ ἐπιχειρεῖν, ἀλλ' ἀεὶ μὲν ἐπεχείρουν, ἀεὶ δὲ ἐκωλυόμην, οὐδέποτε δὲ ἀφιστάμην, τῷ μὲν θελήματι τοῦ θεοῦ οὐκ ἀντιπίπτων, τὴν δὲ ἀγάπην τηρῶν. — Seit wann der Apoſtel jene Wünſche gehegt und jenen wiederholten Vorſatz gefaßt habe, läßt ſich nicht mit Sicherheit angeben. C. 15, 23. ſagt er, er wünſche es ſchon ſeit mehreren Jahren, vielleicht ſeit Aquilas und Priscilla aus Rom vertrieben zu ihm kamen, und ihm Nachricht von der dortigen Gemeinde gaben. — Das *καὶ ἐκωλ. ἄχρι τ. δ.* hat man parenthetiſch anzuſehen. Das *καὶ* iſt adverſativ, wie das hebr. ו, gleich *καίπερ*, Joh. 3, 13. 32. 8, 55. u. a. Das Hinderniß lag darin, daß ſo viele andere Gegenden dringender ſeine Predigt heiſchten, C. 15, 20. 21. Zuweilen erwähnt Lukas in der Apoſtelgeſchichte eine innere Mahnung, die den Apoſtel angetrieben oder abgehalten nach einem Orte zu gehen. — Der Grund, den der Apoſtel hier angiebt, warum er zu den Römern kommen wollte, iſt derſelbe, den er V. 11. angiebt. Man braucht aber deswegen nicht mit einigen Auslegern *καρπὸν ἔχειν* in der Bedeutung zu nehmen: fructum offerre. Wie Kypke zeigt, hat *ἔχειν* nur ſelten die Bedeutung von *παρέχειν*. Richtig bemerkt Chryſ., der Ausdruck *καρπὸν ἔχειν* gehe abermals aus der liebevollen Demuth Pauli hervor, welcher das Belehren und Kräftigen der röm. Gemeinde (dies iſt *καρπός*) wieder nur von der Seite darſtellen wollte, von welcher aus betrachtet es ihm ſelbſt theuer und angenehm ſeyn mußte. *Ἔχειν*, in vielerlei Zuſammenſetzungen, mit *δόξαν, τιμὴν, καιρὸν*, heißt assequi, ſo auch hier. — Dazu ſagt er aus Beſcheidenheit nur *καρπόν τινα*. — *Καὶ ἐν ὑμῖν*. Das *καὶ* iſt hier mit Emphaſis. Der Apoſtel weiſet darauf hin, daß in allen den Landſtrecken, wo er nach C. 15, 18. 19. das Evangelium verkündigte, es ſeine ſegensreiche Kraft offenbart habe. Erhaben ſind die Worte des Chryſ.: *ποῦ νῦν οἱ σοφοὶ τῶν Ἑλλήνων, οἱ τοὺς βαθεῖς πώγωνας ἕλκοντες, καὶ τὰς ἐξωμίδας ἀναβεβλημένοι καὶ τὰ μεγάλα φυσῶντες; τὴν Ἑλλάδα, τὴν Βάρβαρον πᾶσαν ὁ σκηνοποιὸς ἐπέστρεψεν. ὁ δὲ παρ' αὐτοῖς ἀγόμενος καὶ περιφερόμενος Πλάτων τρίτον εἰς*

Σικελίαν ἐλθών, μετὰ τοῦ κόμπου τῶν ῥημάτων ἐκείνων, μετὰ τῆς ὑπολήψεως τῆς λαμπρᾶς οὐδὲ ἑνὸς περιεγένετο τυράννου, ἀλλ' οὕτως ἀθλίως ἀπηλλάγη τῆς ζωῆς, ὡς καὶ αὐτῆς ἐκπεσεῖν τῆς ἐλευθερίας. ὁ δὲ σκηνοποιὸς οὗτος οὐ Σικελίαν μόνον οὐδὲ Ἰταλίαν ἀλλὰ πᾶσαν ἐπέδραμε γῆν οἰκουμένην, καὶ οὐδὲ ἐν τῷ κηρύττειν τῆς τέχνης ἀπέστη, ἀλλὰ καὶ τότε δέρματα ἔῤῥαπτε, καὶ ἐργαστηρίου προειστήκει καὶ οὐδὲ τοῦτο ἐσκανδάλισε τοὺς ἐξ ὑπάτων.

V. 14. Hier macht die Conſtruction Schwierigkeit, wie ſchon Origenes bemerkte. Am leichteſten wäre es V. 14. ganz für ſich zu nehmen, und dann das *οὕτως* darauf zu beziehen „mithin, ſomit.“ An ſich hat freilich *οὕτως* dieſe Bedeutung nicht, aber doch in ſo fern, als in einem vorhergehenden Satze ein verſchwiegenes *καθὼς* gedacht werden kann, wie Matth. 5, 16. Indeſſen ſcheint ſich doch das *Ἕλλησί τε κ. β.* zu deutlich als Appoſition von *ἔθνεσιν* anzukündigen; da nun ferner *σοφοῖς τε κ. ἀ.* Appoſition von *Ἑλλ. τε κ. β.* iſt, ſo müßte man den ganzen V. 14. zu *ἔθνεσιν* ziehen, und die Worte von *καθὼς* an bis *ὀφειλέτης εἰμί* wären Vorderſatz zu V. 15., welcher den Nachſatz bildete. So verbindet und überſetzt Origenes: proposui venire ad vos, ut fructum aliquem haberem etiam inter vos, sed prohibitus sum usque adhuc: sicut in caeteris gentibus, quibus debitor sum, ita quantum in me est, paratus sum etiam vobis, qui Romae estis, evangelizare. Von dieſer Verbindung werden wir aber ebenfalls abgebracht bei genauer Betrachtung von V. 13. Nämlich hier ſchließt ſich das *καὶ ἐν τοῖς λ. ἔθνεσιν* ſo ganz genau an *ἐν ὑμῖν* an, daß es ganz unnatürlich wäre, es abzureißen. Wollte man aber dennoch mit *καθὼς* einen neuen Satz beginnen, ſo wäre in demſelben das *καὶ* hinter *καθὼς* völlig überflüſſig, und die Conſtruction des *ὀφειλέτης εἰμὶ* mit *ἐν* machte neue, wenn auch nicht bedeutende Schwierigkeiten, weswegen jedoch Orig. noch vor *ὀφειλέτης* das Relativ im Dativ *οἷς* ergänzte. Wir werden demnach keinen andern Ausweg ergreifen können, als mit den griechiſchen Scholien anzunehmen, der Apoſtel ſei aus der Conſtruction gefallen, er beziehe das *οὕτω* in V. 15. auf *καθὼς* in V. 13., ſo aber, daß er meine, er habe V. 13. vor *καθὼς* ein *ὥςτε* geſchrieben, und ſtatt *ἐν τ. λοιποῖς ἔθνεσιν* den bloßen Dativ *τοῖς λοιποῖς ἔ.* Wer überhaupt geneigt iſt für vernachläſſigte

Conſtructionen, deren einziger Grund gewiß die Lebendigkeit des Apoſtels iſt, in äußeren Veranlaſſungen die Urſache aufzuſuchen, der mag ſich denken, daß P. abgerufen wurde, und beim Wiederanſetzen der Feder meinte, mit *καθὼς* einen neuen Satz begonnen zu haben. —— *Ἕλλησί τε κ. β.* Man fragt, ob der Apoſtel die Römer hier mit unter den Hellenen oder unter den Barbaren begreife; das erſtere meinen mehrere, wie Bengel, Heumann, und auch das andere behaupten mehrere, wie Krebs, Wolf. Fragen wir den Sprachgebrauch, ſo iſt dieſer entſchieden dafür, daß die Griechen auch die Römer unter dem Namen *βάρβαροι* mitbegriffen, auch Philo nennt die Römer ſtets ſo (ſ. Krebs), ja ſelbſt Plautus nennt Italien barbaria, die lateiniſche Sprache barbara lingua. So bezeichnet der Gegenſatz *βάρβαρος* und *Σκύθης* Kol. 3, 11. „die im römiſchen Reich Wohnenden und die wilden Nationen.“ Deſſen ungeachtet dürfte man nicht berechtigt ſeyn, anzunehmen, daß P. hier unter den *βαρβάροις* die Römer verſtanden habe. Es iſt ja hier nicht von dem Unterſchiede der griechiſchen und anderer Sprachen die Rede, ſondern von dem der griechiſchen und nichtgriechiſchen Bildung, wie dieſes auch die folgende Epexegeſe von *σοφοὶ κ. ἀνόητοι* bezeichnet; und kommt es eigentlich hier nur auf den Unterſchied in der Bildung an, ſo kann kein Zweifel ſeyn, daß die Römer unter den Wohlgebildeten (*Ἕλληνες*) mitbegriffen wurden. Dies liegt ja eigentlich auch ſchon darin, daß der Apoſtel V. 16. zu verſtehen giebt, daß er, eben weil Rom der Sitz feiner, griechiſcher Bildung ſei, Bedenken habe tragen können, gerade hier aufzutreten. Indeß dürfte man am ſicherſten mit Koppe annehmen, daß der Apoſtel bei *Ἑλλ.* und *βαρβ.* noch gar nicht an die Römer gedacht habe, ſondern bloß eine Epexegeſe von *πάντα τὰ ἔθνη* gebe, und erſt in *σοφοὶ* und *ἀνόητοι* ſich ihm zugleich die Römer vor das Gemüth ſtellen, die er, wie aus V. 16. erhellt, unſtreitig zu den *σοφοῖς* zählt. Abgeſehen von den Römern, hatte er auch anderen und zwar ungebildeten Barbaren gepredigt, z. B. den Lykaoniern, Illyriern. —— *Σοφοὶ κ. ἀ.* Dieſe beiden Beiwörter bezeichnen nicht die natürliche Anlage, ſondern die vorhandene Beſchaffenheit, „gebildete und ungebildete.“ Grotius: monstrat Ap. ita omnibus hominibus aptatum esse Evangelium, ut nec stupidos contemnat nec ab ingeniosis contemni debeat. —— *Ὀφειλέτης εἰμί.*

Richtig Theodoret: πᾶσιν ὀφείλω τῆς διδασκαλίας χρέος. Vgl. 1 Kor. 9, 16., wo der Apoſtel ſagt, er ſei verbunden, er müſſe das Evangelium predigen, Chriſtus wolle es. Ganz verfehlt iſt die Ueberſetzung Koppe's, welcher ὀφειλέτης εἰμί τινι in der Bedeutung nimmt: bene meritus est alter de me.

V. 15. Οὕτω beziehen wir auf καθὼς zurück. — Τὸ κατ' ἐμὲ kann darauf gehen, daß, wie er eben ſagte, Gott ihm Hinderniſſe in den Weg gelegt hatte. Wenn wir es ſo nehmen, iſt es zu überſetzen, wie τὸ ἐπ' ἐμέ: quantum in me est, ſo 2 Esr. 6, 11. καὶ ὁ οἶκος τὸ κατ' ἐμὲ ποιηθήσεται. Eben ſo Aelian, Var. Hist. l. I. §. 32. Allein dann fehlte zu πρόθυμον das Subſt. und Subject, obwohl es ſich im Lat. ſo nachbilden läßt, daß das quantum in me est ſelbſt als Subj. erſcheint. Grot.: quod meae est potestatis, paratum est. Wir werden daher das κατ' ἐμὲ als Umſchreibung von μου anſehn und die Phraſe auflöſen müſſen in: τὸ πρόθυμόν μού ἐστιν, welches gleich ἐγὼ πρόθυμον ἔχω (dieſes letztere ſ. z. B. Eurip., Iphig. in T., v. 989.), ſo daß τὸ πρόθυμον für ἡ προθυμία. Es könnte indeß auch das τὸ κατ' ἐμὲ geradezu Umſchreibung von ἐγὼ ſeyn, wie ſonſt τἀμά, τὸ ἐμὸν für ἐγώ, wozu dann πρόθυμον Prädicat ſeyn würde. Es wäre dann zu vergleichen τὰ παρ' ἐμοῦ für ἐγὼ (Aſt ad Pl. legg. p. 70. Bergler ad Arist. Eccles. 393.), und das vollſtändige τὸ κατ' ἐμαυτοῦ μέρος bei Tyrius, Diss. VI. p. 59., wo freilich Schäfer ad Bos. Ellipses Gr., p. 277. nebſt Andern das κατὰ aus dem Text entfernt. — Der Beziehungspunct der apoſtoliſchen Pflicht auf die Römer iſt der, daß ſie hochgebildet ſind. Da er nämlich eben ſo ſehr verpflichtet iſt, weiſen, gebildeten Nationen die Lehre vom Kreuz zu predigen, wie rohen Illyriern, ſo iſt der Apoſtel auch verpflichtet, nach Rom zu kommen.

V. 16. Οὐ γὰρ ἐπαισχ. bezieht ſich auf das σοφοί. Wenn der der äußerlichen Erſcheinung nach unanſehnliche Mann, der zwar als Geſetzgelehrter unter den Juden geachtete, den Heiden aber völlig unbekannte, wegen Mangel an griechiſcher Bildung und auch ſchon als Jude verachtete Paulus in dem weltberühmten Rom auftreten ſollte, wo alle Weisheit der alten Welt ſich vereinigte mit aller Verworfenheit und allem Uebermuthe, deſſen ein durch Verbildung entartetes Geſchlecht fähig iſt, wo der Kraft-

hochmuth der Römer mit dem Weisheitsdünkel der Griechen und dem particulariſtiſchen Offenbarungsſtolze der Juden der Demuth des Evangeliums entgegentrat, und wenn er gerade hier den Heiland und König der Welt in Knechtsgeſtalt verkünden ſollte, der verachtet in die Welt kam, wo er nicht hatte, da er ſein Haupt hinlegte, und mit der Dornenkrone wieder aus der Welt ging, nachdem er ein Reich verkündigt, das auch nicht von dieſer Welt iſt: wie hätte nicht den Mann Gottes Scheu und Zagen befallen ſollen? Allein wie ſein Meiſter nicht von dieſer Welt geweſen war, ſo war er es auch nicht, darum wußte er, wie ſeinen Meiſter die Welt gehaßt hatte, ſo müſſe ſie ihn auch haſſen, und darum ſchämte er ſich nicht; vgl. 1 Tim. 1, 8—12., was er auch in den Ketten ſchreibt. Selbſt in den Castris Praetorianis ſchämte er ſich der göttlichen Botſchaft nicht, Phil. 1, 13. Nur wer ſelbſt nicht von der Welt überwunden, vermag die Welt zu überwinden. — *Εὐαγγ. τ. Χ.* Der Genitiv iſt gen. obiecti, zu überſetzen: Das Evangelium von Chriſto, als vorzüglichſtem Gegenſtande deſſelben.

Dritter Theil: Theſis, V. 16 und 17.

V. 16. Indem der Apoſtel in der Beſchaffenheit ſeiner Predigt den Grund nachweiſt, warum er ſich nie ſchämen dürfe, ſie der Welt vorzulegen, ſtellt er eben dadurch auch die Theſis ſeines ganzen Briefes auf, welche er für Heiden und Juden erweislich macht. — *Δύναμις γ. Θ. ἐστιν εἰς σωτηρίαν*, per met. effectus pro appellatione causae, Glaſſ., philol. sacra, p. 1450. Joh. 12, 50. 17, 3. Das Evangelium würkt eine den Menſchen zur Beſeligung führende Kraft, wie 1 Kor. 1, 18. 24. Trefflich ſagt Theod.: *οἱ γὰρ πιστεύσαντες τὴν σωτηρίαν τρυγῶσι, οὕτω καὶ τῶν αἰσθητῶν πολλὰ κεκρυμμένην ἔχει τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν. καὶ γὰρ τὸ πέπερι ψυχρὰν μὲν ἔχει τὴν περιφάνειαν κ. τοῖς ἀγνοοῦσιν οὐδεμίαν δείκνυσιν θερμότητος ἔμφασιν. ὁ δὲ τοῖς ὀδοῦσι λεπτύνας τῆς πυροειδοῦς θερμότητος δέχεται τὴν αἴσθησιν — οὕτω καὶ ὁ σῖτος δύναται μὲν εἶναι καὶ ῥίζα καὶ καλάμη καὶ ἀσταχύς, οὐ φαίνεται δὲ τοιοῦτος πρὶν εἰς τὰς αὔλακας κατασπαρῆναι τῆς γῆς.* Die Bedingung dieſer göttlichen Würkſamkeit auf Seiten des Menſchen

iſt die *πίστις*. Grot.: sicut medicamentum non prodest nisi haustum, ita nec evangelium, nisi fides habeatur. Von hier an durch das ganze Schreiben hin wiederholt der Apoſtel von allen Seiten und unter allen Formen die große Wahrheit, von der er durchdrungen war, und die den Mittelpunkt ſeiner Lehre macht, daß alle Heiligung und Begnadigung des Menſchen nicht in dem ſeinen Grund hat, was der Menſch aus ſich erzeugt, ſondern in dem, was er von Gott annimmt. *Πίστις* die innerliche religiöſe Nöthigung, welche aus der religiös-ſittlichen Natur des Menſchen hervorgeht. Was der Menſch auf Grund einer ſolchen innern Nöthigung annimmt, muß lebendig in ihm ſeyn und ſein ganzes Inneres beſtimmen. — Der Sinn iſt alſo: „dieſe Heilslehre erzeugt in dem Menſchen eine die Seligkeit herbeiführende Kraft, ſobald er glaubt, d. h. ſie in ſein inneres Lebensbewußtſeyn aufnimmt, ihre Wahrheit in ſich erfährt." —— *Ἰουδαίῳ τε π.* Richtig Chryſ.: P. erklärt doch ſelbſt, weder Vorhaut noch Beſchneidung könne helfen; warum hebt er hier die Juden hervor? *οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ πρῶτός ἐστι, καὶ πλέον λαμβάνει τῆς χάριτος, ἡ γὰρ αὐτὴ δωρεὰ κ. τούτῳ κἀκείνῳ δίδοται; ἀλλὰ τάξεώς ἐστι πρῶτον.* Da Jeſus zunächſt ſich an Israel mit ſeiner Predigt wandte und eben ſo die Apoſtel, ſo konnte auch P. hier das Evangelium zunächſt für die Juden als ein Mittel des Heils darſtellen. Dieſelbe Phraſe Cap. 2, 9. 10. Heumann richtig: zuvörderſt oder zunächſt.

V. 17. Das Grundthema des Briefes iſt beſonders in dieſem Vers aufgeſtellt, es werde durch das Evangelium eine Rechtfertigung des Menſchen möglich. Nun hängt aber die Anerkennung, daß der Menſch einer ſolchen bedarf, von der Anerkennung ſeiner Sündhaftigkeit und Sträflichkeit ab; daher geht der Ap. V. 18. auf dieſen Gegenſtand über und zeigt bis ans Ende des erſten Cap. den Zuſtand der ſittlichen Verderbniß bei den Heiden; vom Anfange des zweiten Cap. an bis 3, 21. zeigt er daſſelbe bei den Juden, und ſchließt demnach mit dem Ergebniß, daß alle Menſchen, die in der altteſtamentl. Theokratie und die außerhalb derſelben auf gleiche Weiſe einer Erlöſung bedürftig ſind. — Das *γὰρ* iſt durch „nämlich" zu überſetzen und thut dar, inwiefern das Evang. vermöge, dem Menſchen zur Seligkeit zu verhelfen. —— *Δικαιοσύνη* heißt urſprünglich der Zuſtand deſſen, der alles gethan hat,

Conſtructionen, deren einziger Grund gewiß die Lebendigkeit des Geiſtes iſt, in äußeren Veranlaſſungen die Urſache aufzuſuchen, der mag ſich denken, daß P. abgerufen wurde, und beim Wiederergreifen der Feder meinte, mit καθὼς einen neuen Satz begonnen zu haben. —— Ἕλλησί τε κ. β. Man fragt, ob der Apoſtel die Römer hier mit unter den Hellenen oder unter den Barbaren begreife: das erſtere meinen mehrere, wie Bengel, Heumann, und auch das andere behaupten mehrere, wie Krebs, Wolf. Fragen wir den Sprachgebrauch, ſo iſt dieſer entſchieden dafür, daß die Griechen auch die Römer unter dem Namen βάρβαροι mitbegriffen, auch Philo nennt die Römer ſtets ſo (ſ. Krebs), ja ſelbſt Plautus nennt Italien barbaria, die lateiniſche Sprache barbara lingua. So bezeichnet der Gegenſatz βάρβαρος und Σκύθης Kol. 3, 11. „die im römiſchen Reich Wohnenden und die wilden Nationen." Deſſen ungeachtet dürfte man nicht berechtigt ſeyn anzunehmen, daß P. hier unter den βαρβάροις die Römer verſtanden habe. Es iſt ja hier nicht von dem Unterſchiede der griechiſchen und anderer Sprachen die Rede, ſondern von dem der griechiſchen und nichtgriechiſchen Bildung, wie dieſes auch die folgende Exegeſe von σοφοί κ. ἀνόητοι bezeichnet; und kommt es eigentlich hier nur auf den Unterſchied in der Bildung an, ſo kann kein Zweifel ſeyn, daß die Römer unter den Wohlgebildeten (Ἕλλησι) mitbegriffen wurden. Dies liegt ja eigentlich auch ſchon darin, daß der Apoſtel V. 16. zu verſtehen giebt, daß er, eben weil Rom der Sitz feiner, griechiſcher Bildung ſei, Bedenken habe tragen können, gerade hier aufzutreten. Indeß dürfte man am ſicherſten mit Koppe annehmen, daß der Apoſtel bei Ἑλλ. und βαρβ. noch gar nicht an die Römer gedacht habe, ſondern bloß eine Exegeſe von πάντα τὰ ἔθνη gebe, und erſt in σοφοὶ und ἀνόητοι ſich ihm zugleich die Römer vor das Gemüth ſtellen, die er, wie aus V. 16. erhellt, unſtreitig zu den σοφοῖς zählt. Abgeſehen von den Römern, hatte er auch anderen und zwar ungebildeten Barbaren gepredigt, z. B. den Lykaoniern, Illyriern. —— Σοφοί κ. ἀ. Dieſe beiden Beiwörter bezeichnen nicht die natürliche Anlage, ſondern die vorhandene Beſchaffenheit, „gebildete und ungebildete." Grotius: monstrat Ap. ita omnibus hominibus aptatum esse Evangelium, ut nec stupidos contemnat nec ab ingeniosis contemni debeat. —— Ὀφειλέτης εἰμί.

Richtig Theodoret: πᾶσιν ὀφείλω τῆς διδασκαλίας χρέος. Vgl. 1 Kor. 9, 16., wo der Apoſtel ſagt, er ſei verbunden, er müſſe das Evangelium predigen, Chriſtus wolle es. Ganz verfehlt iſt die Ueberſetzung Koppe's, welcher ὀφειλέτης εἰμί τινι in der Bedeutung nimmt: bene meritus est alter de me.

V. 15. Οὕτω beziehen wir auf καθὼς zurück. —— Τὸ κατ' ἐμὲ kann darauf gehen, daß, wie er eben ſagte, Gott ihm Hinderniſſe in den Weg gelegt hatte. Wenn wir es ſo nehmen, iſt es zu überſetzen, wie τὸ ἐπ' ἐμέ: quantum in me est, ſo 2 Esr. 6, 11. καὶ ὁ οἶκος τὸ κατ' ἐμὲ ποιηθήσεται. Eben ſo Aelian, Var. Hist. l. I. §. 32. Allein dann fehlte zu πρόθυμον das Subſt. und Subject, obwohl es ſich im Lat. ſo nachbilden läßt, daß das quantum in me est ſelbſt als Subj. erſcheint. Grot.: quod meae est potestatis, paratum est. Wir werden daher das κατ' ἐμὲ als Umſchreibung von μου anſehn und die Phraſe auflöſen müſſen in: τὸ πρόθυμόν μού ἐστιν, welches gleich ἐγὼ πρόθυμον ἔχω (dieſes letztere ſ. z. B. Eurip., Iphig. in T., v. 989.), ſo daß τὸ πρόθυμον für ἡ προθυμία. Es könnte indeß auch das τὸ κατ' ἐμὲ geradezu Umſchreibung von ἐγὼ ſeyn, wie ſonſt τἀμά, τὸ ἐμὸν für ἐγώ, wozu dann πρόθυμον Prädicat ſeyn würde. Es wäre dann zu vergleichen τὰ παρ' ἐμοῦ für ἐγὼ (Aſt ad Pl. legg. p. 70. Bergler ad Arist. Eccles. 393.), und das vollſtändige τὸ κατ' ἐμαυτοῦ μέρος bei Tyrius, Diss. VI. p. 59., wo freilich Schäfer ad Bos. Ellipses Gr., p. 277. nebſt Andern das κατὰ aus dem Text entfernt. — Der Beziehungspunct der apoſtoliſchen Pflicht auf die Römer iſt der, daß ſie hochgebildet ſind. Da er nämlich eben ſo ſehr verpflichtet iſt, weiſen, gebildeten Nationen die Lehre vom Kreuz zu predigen, wie rohen Illyriern, ſo iſt der Apoſtel auch verpflichtet, nach Rom zu kommen.

V. 16. Οὐ γὰρ ἐπαισχ. bezieht ſich auf das σοφοί. Wenn der der äußerlichen Erſcheinung nach unanſehnliche Mann, der zwar als Geſetzgelehrter unter den Juden geachtete, den Heiden aber völlig unbekannte, wegen Mangel an griechiſcher Bildung und auch ſchon als Jude verachtete Paulus in dem weltberühmten Rom auftreten ſollte, wo alle Weisheit der alten Welt ſich vereinigte mit aller Verworfenheit und allem Uebermuthe, deſſen ein durch Verbildung entartetes Geſchlecht fähig iſt, wo der Kraft=

hochmuth der Römer mit dem Weisheitsdünkel der Griechen und dem particulariſtiſchen Offenbarungsſtolze der Juden der Demuth des Evangeliums entgegentrat, und wenn er gerade hier den Heiland und König der Welt in Knechtsgeſtalt verkünden ſollte, der verachtet in die Welt kam, wo er nicht hatte, da er ſein Haupt hinlegte, und mit der Dornenkrone wieder aus der Welt ging, nachdem er ein Reich verkündigt, das auch nicht von dieſer Welt iſt: wie hätte nicht den Mann Gottes Scheu und Zagen befallen ſollen? Allein wie ſein Meiſter nicht von dieſer Welt geweſen war, ſo war er es auch nicht, darum wußte er, wie ſeinen Meiſter die Welt gehaßt hatte, ſo müſſe ſie ihn auch haſſen, und darum ſchämte er ſich nicht; vgl. 1 Tim. 1, 8—12., was er auch in den Ketten ſchreibt. Selbſt in den Castris Praetorianis ſchämte er ſich der göttlichen Botſchaft nicht, Phil. 1, 13. Nur wer ſelbſt nicht von der Welt überwunden, vermag die Welt zu überwinden. —— *Εὐαγγ. τ. Χ.* Der Genitiv iſt gen. obiecti, zu überſetzen: Das Evangelium von Chriſto, als vorzüglichſtem Gegenſtande deſſelben.

Dritter Theil: Theſis, V. 16 und 17.

V. 16. Indem der Apoſtel in der Beſchaffenheit ſeiner Predigt den Grund nachweiſt, warum er ſich nie ſchämen dürfe, ſie der Welt vorzulegen, ſtellt er eben dadurch auch die Theſis ſeines ganzen Briefes auf, welche er für Heiden und Juden erweislich macht. —— *Δύναμις γ. Θ. ἐστιν εἰς σωτηρίαν*, per met. effectus pro appellatione causae, Glaſſ., philol. sacra, p. 1450. Joh. 12, 50. 17, 3. Das Evangelium würkt eine den Menſchen zur Beſeligung führende Kraft, wie 1 Kor. 1, 18. 24. Trefflich ſagt Theod.: *οἱ γὰρ πιστεύσαντες τὴν σωτηρίαν τρυγῶσι, οὕτω καὶ τῶν αἰσθητῶν πολλὰ κεκρυμμένην ἔχει τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν. καὶ γὰρ τὸ πέπερι ψυχρὰν μὲν ἔχει τὴν περιφάνειαν κ. τοῖς ἀγνοοῦσιν οὐδεμίαν δείκνυσιν θερμότητος ἔμφασιν. ὁ δὲ τοῖς ὀδοῦσι λεπτύνας τῆς πυροειδοῦς θερμότητος δέχεται τὴν αἴσθησιν — οὕτω καὶ ὁ σῖτος δύναται μὲν εἶναι καὶ ῥίζα καὶ καλάμη καὶ ἀσταχύς, οὐ φαίνεται δὲ τοιοῦτος πρὶν εἰς τὰς αὔλακας κατασπαρῆναι τῆς γῆς.* Die Bedingung dieſer göttlichen Würkſamkeit auf Seiten des Menſchen

iſt die *πίστις*. Grot.: sicut medicamentum non prodest nisi haustum, ita nec evangelium, nisi fides habeatur. Von hier an durch das ganze Schreiben hin wiederholt der Apoſtel von allen Seiten und unter allen Formen die große Wahrheit, von der er durchdrungen war, und die den Mittelpunkt ſeiner Lehre macht, daß alle Heiligung und Begnadigung des Menſchen nicht in dem ſeinen Grund hat, was der Menſch aus ſich erzeugt, ſondern in dem, was er von Gott annimmt. *Πίστις* die innerliche religiöſe Nöthigung, welche aus der religiös-ſittlichen Natur des Menſchen hervorgeht. Was der Menſch auf Grund einer ſolchen innern Nöthigung annimmt, muß lebendig in ihm ſeyn und ſein ganzes Inneres beſtimmen. — Der Sinn iſt alſo: „dieſe Heilslehre erzeugt in dem Menſchen eine die Seligkeit herbeiführende Kraft, ſobald er glaubt, d. h. ſie in ſein inneres Lebensbewußtſeyn aufnimmt, ihre Wahrheit in ſich erfährt." —— *Ἰουδαίῳ τε π.* Richtig Chryſ.: P. erklärt doch ſelbſt, weder Vorhaut noch Beſchneidung könne helfen; warum hebt er hier die Juden hervor? *οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ πρῶτός ἐστι, καὶ πλέον λαμβάνει τῆς χάριτος, ἡ γὰρ αὐτὴ δωρεὰ κ. τούτῳ κἀκείνῳ δίδοται; ἀλλὰ τάξεώς ἐστι πρῶτον.* Da Jeſus zunächſt ſich an Israel mit ſeiner Predigt wandte und eben ſo die Apoſtel, ſo konnte auch P. hier das Evangelium zunächſt für die Juden als ein Mittel des Heils darſtellen. Dieſelbe Phraſe Cap. 2, 9. 10. Heumann richtig: zuvörderſt oder zunächſt.

V. 17. Das Grundthema des Briefes iſt beſonders in dieſem Vers aufgeſtellt, es werde durch das Evangelium eine Rechtfertigung des Menſchen möglich. Nun hängt aber die Anerkennung, daß der Menſch einer ſolchen bedarf, von der Anerkennung ſeiner Sündhaftigkeit und Sträflichkeit ab; daher geht der Ap. V. 18. auf dieſen Gegenſtand über und zeigt bis ans Ende des erſten Cap. den Zuſtand der ſittlichen Verderbniß bei den Heiden; vom Anfange des zweiten Cap. an bis 3, 21. zeigt er daſſelbe bei den Juden, und ſchließt demnach mit dem Ergebniß, daß alle Menſchen, die in der altteſtamentl. Theokratie und die außerhalb derſelben auf gleiche Weiſe einer Erlöſung bedürftig ſind. — Das *γὰρ* iſt durch „nämlich" zu überſetzen und thut dar, inwiefern das Evang. vermöge, dem Menſchen zur Seligkeit zu verhelfen. —— *Δικαιοσύνη* heißt urſprünglich der Zuſtand deſſen, der alles gethan hat,

was das Geſetz von ihm fordert. Dieſe Bedeutung ging hervor aus dem Begriffe eines zwiſchen zweien beſtehenden Verhältniſſes, eines pactum, *δίκη* genannt. Der Genitiv *Θεοῦ* ſteht hier ſtatt des ſonſt bei P. gebräuchlichen *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, wie 3, 21. 22. Andere, wie Orig., Oſiander, denken an den Eigenſchaftsbegriff der Gerechtigkeit Gottes, ſo daß *θεοῦ* gen. subi. wäre, allein dieſe Bedeutung würde nicht in den Zuſammenhang paſſen, da die Erkenntniß der göttlichen Strafgerechtigkeit für den Menſchen keine *δύναμις εἰς σωτηρίαν* iſt, auch ſteht doch das *δίκ.* hier im Gegenſatze zu der *ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς* V. 18. Eben ſo wenig möchte es paſſen, hier die bei P. nicht gewöhnliche helleniſtiſche Bedeutung von *δικαιοσύνη* „Güte" anzunehmen, wie Chryſ., Schöttgen. Wir erklären alſo: „Es wird nämlich im Evangelium der Weg kund gethan zu der von Gott geforderten vollkommenen Geſetzerfüllung." —— *Ἐν αὐτῷ* in jener Heilsbotſchaft. —— *Ἀποκαλύπτεται.* Beza: Hoc ita intelligo, quasi P. non eo duntaxat nomine commendet Evangelium, quod in eo retegatur et spectandum proponatur, quod gentes quidem antea ignorabant, patres autem Iudaei procul et umbris tectum intuebantur: sed etiam quod hanc iustificandi rationem ita proponat, ut nunc etiam re ipsa exhibeat... itaque pro consuetudine Hebraeorum (Marci 8, 11. 3, 7.) cum antecedente intelligendum est consequens, id est, cum patefactione coniungendum est ipsius patefactae rei praestatio. Natürlich iſt hier nicht bloß von einem Kundthun an ſich die Rede, ſondern zugleich von dem Würken des Verkündeten, da es eben ſeiner innern Natur nach bei jedem Empfänglichen erregend und umgeſtaltend würkt. —— *Ἐκ πίστεως εἰς π.* Das Verſtändniß dieſer Worte iſt bei verſchiedenen Auslegern ſehr abweichend. Am allernächſten liegt es, beide Worte zuſammenzunehmen, und dann ſie als eine Steigerung zu faſſen. Dieſes entſpricht dem Gebrauche von *ἐκ*, welches beſonders gebraucht wird zur Bezeichnung der Folge eines Zuſtandes aus und auf den andern: *γελᾶν ἐκ τῶν πρόσθεν δακρύων*, ſo Heliod., Aeth. *βάσιν ἐκ βάσεως παραμείβειν.* Aehnlich wäre 2 Kor. 3, 18: *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν.* So Theophyl.: *οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ πρώτως πιστεῦσαι, ἀλλ' ἐκ τῆς εἰςαγωγικῆς πίστεως δεῖ ἡμᾶς ἀναβαίνειν εἰς τὴν τελειοτέραν πίστιν.* Genauer erläu-

läutert dies Clem. Alex. Strom. l. V. c. 1., wo er ſagt: es giebt eine κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος, wie die, wann der Herr ſagt: ἡ πίστις σου σέσωκέ σε, und eine vollkommene πίστις, durch die man Berge verſetzt; weswegen auch ſelbſt von den Apoſteln gebeten worden ſei: Herr, wir glauben, hilf unſerm Unglauben! Eben ſo Melanchthon, Beza, Calov, Clericus u. A. Zu vgl. Glaſſius in ſ. Philol. sacra p. 1027. Der religiöſe Glaube, als die innere Nöthigung des religiös-ſittlichen Bewußtſeyns, kann allerdings in einem ſolchen Fortſchreiten gedacht werden; je mehr in dem Menſchen das Gefühl ſeines Bedürfniſſes und der aus dem religiöſen Leben hervorgehenden Harmonie oder Seligkeit erwacht, deſto lebendiger wird eben damit jene innere Nöthigung, jener innere Antrieb, die objective Religionslehre als wahr anzuerkennen. Man kann auch nicht ſagen, daß dieſer Sinn nicht genug im Zuſammenhange begründet wäre. Die allgemeine Abſicht des Apoſtels iſt ja hervorzuheben, wie alles im Chriſtenthume nicht auf das ankommt, was der Menſch aus ſich ſelbſt erzeugt, ſondern auf die Aneignung eines objectiv Gegebenen. Dieſe Abſicht mußte er nun erreichen, wenn er zeigte, daß dieſe ſubjective Aneignung etwas unendliches iſt, was ſtets mehr und mehr zunehmen, wodurch der Menſch ſtets mehr und mehr umgewandelt werden muß in die objective Wahrheit. — Neben dieſer Auffaſſung möchte ſich nur noch diejenige empfehlen, welche ἐκ πίστεως mit δικ. verknüpft, wie Bengel erklärt: „Paulus will zeigen, daß alles bei dieſer Botſchaft auf dem Glauben beruht, fides est prora et puppis, darum ſagt er, es iſt eine Glaubensgerechtigkeit, welche auch nur für den Glauben da iſt.“ So auch Hammond u. A. Einige Analogie würde Röm. 6, 19. und 2 Kor. 2, 16. haben. Daß der Zuſatz εἰς πίστιν dann müßig wäre, könnte man nicht ſagen, denn nach der Abſicht Pauli ſollte ja die Nothwendigkeit einer ſubjectiven Aneignung des objectiv Gegebenen recht hervorgehoben werden. Hart aber erſcheint die Trennung des ἐκ πίστεως von δικ., und will man ſagen, ſie ſei geſchehen, um den Nachdruck durch die Nebeneinanderſtellung des doppelten πίστις zu ſchärfen, ſo würde derſelbe Nachdruck auch erhalten bei der vorher angegebenen Auffaſſung. — Andere Auslegungen neben dieſen beiden ſind entweder zu wenig im Zuſammenhange begründet, oder zu ſpitzfindig. Es

giebt nämlich außerdem noch folgende Auffaſſungen: 1) Das erſte *πίστις* iſt der allgemeine Glaube an die Wahrheit des Evangelii, das zweite die ſpecielle Beziehung deſſelben auf das Subject, „ſo daß aus dem Glauben, es werde in dem Evangelium dem Menſchen der Weg zur Geſetzeserfüllung offenbart, der Glaube hervorgeht, daß auch für mich, das glaubende Subject, dieſe Geſetzeserfüllung und die Rechtfertigung vor Gott ſich realiſirt.“ So Witſius, Sadoletus. Allein beides kann gar nicht der Zeit nach in concr. getrennt gedacht werden. 2) Das erſte *πίστις* iſt der Glaube ans A. T., das zweite der Glaube ans N. T. So Orig., Theod., Zegerus u. A. 3) Aug. de ſpiritu et litt. c. 11.: ex ſide praedicantium in ſidem audientium. 4) Ex ſide obſcura in claram viſionem in coelis. Auguſt. l. II. Quaeſt. Ev. c. 39. Beda. —— *Καθὼς γέγραπται*. Der fromme Jude liebte auch Dinge des gewöhnlichen Lebens in Bibelſprüchen zu ſagen, weil dies gleichſam die eigenen Beobachtungen und die eigenen Ereigniſſe an die heiligen anknüpfte. So enthält der Talmud öftere Anführungen unter den Formeln: הַיְנוּ דִכְתִיב oder הַיְנוּ הַךְ דְאִיתְמַר oder הֵיכְמָה דְאָמַר הַפָּסוּק „ſiehe das iſt's was geſchrieben ſteht,“ „ſo wie der Vers ſagt,“ ohne daß eine eigentliche Erfüllung des Geſchriebenen in dem vorliegenden Factum angenommen wurde. Dieſer Sitte folgten auch die Apoſtel. Apg. 28, 25. Röm. 8, 36. 9, 33. 10, 5. 11, 26. 14, 11. u. a. Vgl. Comm. zu Joh. 2, 17. Dieſe Beziehungen auf alttestamentliche Stellen dienen dann öfters dazu, die tiefere Analogie des Alttestamentlichen mit dem Neuteſtamentlichen nachzuweiſen, inſofern in jenem der Anlage und dem Keime nach das neuteſtamentliche Element ſchon enthalten war. So auch in dem vorliegenden Citat. Schon in jener Stelle des Propheten wird nicht das äußere opus operatum als das Charakteriſtiſche des Frommen hervorgehoben, ſondern die innere Diſpoſition des Glaubens und Gottvertrauens, jene unmittelbare, über alles Reflectiren erhabenen Zuverſicht, von welcher Chryſ. zu dieſer Stelle ſagt: *τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν λογισμῶν φύσις, λαβυρίνθῳ τινὶ καὶ γρίφοις ἔοικεν, οὐδὲν οὐδαμοῦ τέλος ἔχουσα, οὐδὲ ἀφιεῖσα τὸν λογισμὸν ἑστάναι ἐπὶ τῆς πέτρας.* Beim Propheten (Habak. 2, 4.) verkündigt Gott (nach der LXX.): „wer bei den hereinbrechenden Drangſalen entfliehet, an dem werde

ich nicht Wohlgefallen haben, aber der Gerechte d. i. Gottesfürchtige, wird leben d. i. Wohlfahrt genießen durch ſein Vertrauen auf mich." Mithin iſt in dieſer Stelle nur im Allgemeinen vom Glauben die Rede. — Es iſt noch zu bemerken, daß die LXX. lieſt ἐκ πίστεώς μου, während im Hebr. ſteht בֶּאֱמוּנָתוֹ, welches nur Symmachus wiedergiebt. Jener Genitiv des Pronomen der erſten Perſon muß alsdann als gen. obiect. angeſehen werden, für εἰς ἐμέ: „das Vertrauen zu mir." Ein Codex und der Syrer leſen ebenfalls dieſes μου. Mehrere Interpreten und Ausgaben interpungiren hinter πίστεως, ſo daß der Sinn wäre: „der Glaubensgerechte wird Wohlfahrt haben." Daß der Hebräer ſein בֶּאֱמוּנָתוֹ nicht ſo conſtruirte, iſt entſchieden, die LXX. eben ſo wenig ihr ἐκ πίστεώς μου, es müßte alſo angenommen werden, daß nur Paulus, um den Ausſpruch des Propheten mehr an ſeinen Gegenſtand anzuſchließen, die Ueberſetzung der LXX. ſo gewaltſam conſtruirt habe. Dazu iſt aber auch kein Grund abzuſehen, um ſo weniger wenn man oben das ἐκ πίστεως nicht unmittelbar mit δικαιοσύνη verbindet; es ſchließt ſich auch ohne die gewaltſame Conſtruction der Ausſpruch treffend an, wenn man das ἐκ πίστεως mit ζήσεται verbindet. — Auch ſpätere Juden wiſſen den Werth jener πίστις anzuerkennen. So ſagt R. Schemtob zu Cant. 4, 8. (bei Wetſtein): dicent Israelitae canticum novum tempore futuro Ps. 98. Cuius autem merito dicet Israel carmen? merito Abrahami, quia credidit Deo Gen. 15. Haec est fides, in qua Israel possidet, de qua scriptura dicit Hab. II.

Vierter Theil: Ausführung der Theſis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus praktiſcher Verderbtheit entſtandenen theoretiſchen Verirrung, V. 18 — 24.

V. 18. Der Gedanke, daß die Offenbarung der Rechtfertigung vor Gott eine für alle Menſchen ſo ſegensreiche Heilsanſtalt ſei, ſetzt voraus, daß alle Menſchen ihrer bedürfen, daß ihre Sündhaftigkeit ſo groß ſei, daß ſie der Mittheilung dieſer δικαιοσύνη aus einer höheren Quelle nicht entbehren können. Daher geht jetzt der Apoſtel dazu über, dieſes zu zeigen. Er zeigt

zunächſt, daß die Heiden ſich der größeſten Entfremdung von Gott ſchuldig gemacht haben, ſo daß ſie der ὀργὴ Gottes anheim gefallen ſind. Dieſe Entfremdung offenbart ſich in der Verdunkelung ihres Gottesbewußtſeyns, vermöge deren ſie anſtatt des wahren, heiligen Gottes ganz unwürdige Götzen zum Gegenſtande ihrer Anbetung gemacht haben. Eine ſolche Entfremdung von der richtigen Gotteserkenntniß kann nur die Folge ſeyn eines Mangels an innerem religiös-ſittlichen Leben, und bewürkt alsdann auch wieder als Urſache die noch größere Abkehr von Gott. —— Ὀργὴ Θεοῦ gleich δικαιοκρισία C. 2, 5. Die Schrift lehrt ebenſo beſtimmt einen Zorn wie eine Liebe Gottes, und da nicht aller menſchliche Zorn Sünde iſt, da es vielmehr auch, wie wir an dem Vorbilde Chriſti ſehen, einen heiligen Zorn giebt, ſo darf dieſe Uebertragung uns nicht Anſtoß geben. Richtig Damascenus, l. I. orthod. fidei, c. 14.: ὀργὴν καὶ θυμὸν θεοῦ ἐννοοῦμεν τὴν πρὸς τὴν κακίαν ἀπέχθειάν τε καὶ ἀποστροφήν, καὶ γὰρ ἡμεῖς, τὰ ἐναντία τῆς γνώμης μισοῦντες, ὀργιζόμεθα. Der Zorn Gottes iſt dasjenige Verhältniß Gottes zum Böſen, vermöge deſſen er es, inſofern es ihm widerſtrebt, auch ſeinerſeits abſtößt, wodurch es der Unſeligkeit Preis gegeben wird. Dieſes Abſtoßen und Sichſelbſtüberlaſſen, welches die Unſeligkeit mit ſich führt, iſt dann eben Strafe. Daher erklärten die Alten ὀργή gleichbedeutend mit τιμωρία, κόλασις. S. Suicer s. h. v. —— Ἀποκαλύπτεται ἐξ οὐρανοῦ. Der Apoſtel hatte vorher von der ἀποκάλυψις der göttlichen Rechtfertigung geredet. Er ſtellt ihr nun eine andere ἀποκάλυψις gegenüber, die der ὀργή, durch welche eben jene nothwendig gemacht wird. Wie geſchieht nun dieſe ἀποκάλυψις? Da ſie mit jener andern in einer antiſtrophiſchen Parallele ſteht, ſo könnte man wohl meinen, daß der Apoſtel auch hier eine durch das Evangelium geſchehende Offenbarung meine. Es iſt die allgemeine bibliſche Lehre, daß durch den göttlichen Geiſt die Sündenerkenntniß und das Schuldbewußtſeyn im Menſchen erweckt werde. Chriſtus rechnet es ausdrücklich unter die Würkungen des heiligen Geiſtes, daß er die Welt von ihrer ἁμαρτία überführe (Joh. 16, 8. 9.). Die chriſtliche Lehre verkündet auch das dereinſtige Gericht auf das beſtimmteſte (Röm. 2, 6. 14, 10.). Der Sinn könnte alſo ſeyn: „Durch daſſelbige Evan-

gelium werden die Menſchen auch zu dem Bewußtſeyn der ſtrafenden Gerechtigkeit des höchſten Weſens gebracht.“ Indeß fragt es ſich, ob nicht der Apoſtel hier vielmehr an das Schuldbewußtſeyn appellirt, welches auch, abgeſehen vom Evangelio, im Menſchen vorhanden iſt. Er will ja ſolche, die noch nicht an das Evangelium glaubten, zu der Anerkennung des Bedürfniſſes deſſelben hinführen. Daß der Apoſtel auch bei den Heiden die innere Ahnung ihrer Schuld und der göttlichen Strafgerechtigkeit vorausſetzte, ſehen wir aus V. 32. Und wie ſtark waren oft die Aeußerungen jenes Schuldbewußtſeyns bei den Heiden! Zu welchen harten Büßungen nahmen ſie die Zuflucht, um ihr erwachtes Gewiſſen zu beſchwichtigen und mit dem δαίμων in ein verſöhntes Verhältniß zu treten! Dies bezeugt uns beſonders Plutarch in ſeiner trefflichen Schrift περὶ δεισιδαιμονίας. So wäre dann der Sinn: „In eurem eigenen Innern könnt ihr das von Gott gewürkte Bewußtſeyn nicht abläugnen, daß ſeine ſtrafende Gerechtigkeit ſich auf alles was Sünde heißt erſtreckt.“ Das ἐξ οὐρανοῦ möchte man in beiden Fällen nur für mahleriſche Beſchreibung des Urſprunges jener Offenbarung halten. Die Erhabenheit Gottes über alle Beſchränkung und alles Böſe und Uebel dieſer Welt bezeichnen wir nach einem gewiſſen natürlichen auch den Heiden nicht fremden Inſtinct (Pſeudo-Ariſtot., de mundo, l. I. c. 1. Beza: in coelo, natura duce, Deum quaerimus), indem wir ihn uns in der obern über die Erde erhabenen Region denken. Wir könnten daher den Ausdruck hier — folgend der zweiten Auffaſſung — ſo umſchreiben: „Aus der verborgenen höheren Weltordnung tritt in unſer Bewußtſeyn die Ahnung der göttlichen Gerechtigkeit ein.“ Die erſte Auffaſſung findet ſich bei Hieron., comm. in Abacuc l. II. c. 3., Eraſm., Grotius. Die zweite bei Bugenhagen, Wolf. Etwas modificirt iſt dieſe Erklärung von P. Martyr, welcher darunter verſteht die Uebergabe des Menſchen in den ἀδόκιμος νοῦς, wodurch der Menſch ohne es zu wiſſen ſein eigner Züchtiger wird. Es ſind indeß die angegebenen Auffaſſungen der Stelle nicht die einzigen. Andere, weniger annehmbare, ſind folgende: 1) Da das Firmament ſo herrliches Zeugniß von Gott ablegt, ſo deutet es auch zugleich die ernſte Ahndung an, die ein ſolcher Gott an ſeinen Verächtern üben muß. So Ambroſius, Thomas u. A.

2) Häufige vom Himmel her über die Menſchen einbrechende Unglücksfälle offenbaren die Strafgerechtigkeit Gottes, wie Donner, Blitz, Hagel. So Pelagius, Zegerus, Buddeus. 3) Die Offenbarung Chriſti zum Gerichte am jüngſten Tage. So die meiſten: Chryſ., Theodoret, Theophyl., Limborch. Dann müßte das Präſ. ἀποκαλ. in der Bedeutung des Futuri genommen werden, welches aber ſchon deswegen weniger annehmlich ſeyn möchte, weil dieſes ἀποκαλύπτεται mit dem V. 17. parallel ſteht. 4) Unglücksfälle und Strafen, die von Gott kommen, als welcher im Himmel gedacht wird. So Origenes, Kyrillus, Beza, Calvin, Bengel. —— Ἐπὶ πᾶσαν ἀσ. κ. ἀδ. Πᾶς wie כל in der Bed. von παντοδαπός, welche Bed. auch zuweilen bei den Claſſikern. Der Apoſtel wollte die große Ausdehnung, den großen Umfang der Strafbarkeit der Heiden zeigen. Chryſ.: ἐνταῦθα δείκνυσιν ὅτι πολλαὶ τῆς ἀσεβείας αἱ ὁδοί, ἡ δὲ τῆς ἀληθείας μία· καὶ γὰρ ποικίλον καὶ πολυειδὲς καὶ συγκεχυμένον ἡ πλάνη, ἡ δὲ ἀλήθεια μία. — Theoph.: ἡ μὲν τοῦ θεωρητικοῦ ἁμάρτημα, ἡ δὲ τοῦ πρακτικοῦ. Nach dem griechiſchen Sprachgebrauch bezieht ſich ἀσέβεια auf die Verſchuldung gegen Gott, ἀδικία auf die gegen Menſchen. —— Τῶν τ. ἀλ. ἐν ἀδ. κατ. Κατέχω hindern, zurückhalten (κατέχειν τὸν γέλωτα, das Gegentheil κρατεῖσθαι ὑπὸ τ. γέλωτος), niederhalten Luc. 4, 42. 2 Theſſ. 2, 6. Theoph.: κατακαλύπτειν, σκοτίζειν τ. ἀλήθειαν. Es kommt hier alles darauf an, welches die Bedeutung von ἀλήθεια ſei. Man könnte annehmen, daß es hier absolute zur Bezeichnung der chriſtlichen Wahrheit ſtehe (Gal. 3, 1.), und daß der Apoſtel gegen diejenigen ſprechen wolle, die durch ihren fleiſchlichen Sinn die Ausbreitung des Evangelii hindern, ihm feindſelig entgegentreten. Dann wäre der Sinn: „die Menſchen erſcheinen jetzt ſtrafbar, weil ſie das ihnen zu ihrer Rechtfertigung dargebotene Mittel nicht annehmen, ſondern ſich vielmehr der Würkſamkeit deſſelben entgegenſtellen, weil es mit ihren ſündhaften Begierden ſtreitet.“ Allein dieſer Sinn würde nicht in den Zuſammenhang paſſen. Das γάρ in dieſem Verſe leitet uns zu der Erwartung, hier den Grund eines im Vorhergegangenen ausgeſprochenen Gedankens zu ſuchen. Nach dieſer Erklärung würde ſich aber nur ein Gegenſatz ergeben: „Das Evangelium giebt ein Mittel zur Beſeligung;

dagegen offenbart es den Zorn über die der Wahrheit Entgegenſtrebenden.“ Wäre dieſes das Verhältniß der Sätze, ſo würde man in dieſem Verſe kein *γάρ*, ſondern ein *δέ* erwarten. Auch widerſpricht dieſe Erklärung dem folgenden neunzehnten Verſe, wo von einer Gotteserkenntniß die Rede iſt, die nicht erſt jetzt dem Menſchen zu Theil geworden, ſondern ihm ſchon längſt zugänglich war. Daher müſſen wir *ἀλήθεια* von der religiöſen Wahrheit verſtehen, die auch ſchon vor Erſcheinung des Evangelii vorhanden war. Darunter könnten nun zu verſtehen ſeyn die Ueberlieferungen aus der Urzeit, welche ſich unter den Heiden fortpflanzten, oder das unmittelbare innere religiös-ſittliche Bewußtſeyn. Am richtigſten denken wir wohl an das Letztere, da jene Traditionen doch eben nur etwas Lebendiges für den Menſchen waren, inſofern er ſie in dieſes Bewußtſeyn aufgenommen hatte, inſofern ſie ihn innerlich bewegten; auch führt uns V. 19. hierauf. Man kann den Gebrauch von *ἀλήθεια* Joh. 3, 21. vergleichen, wo ebenfalls von dem natürlichen Menſchen die Rede iſt. — Jene erſtere Auffaſſung findet ſich bei Ammon. — Dasjenige nun, wodurch dieſes innere Bewußtſeyn der religiöſen Wahrheit gehemmt und unterdrückt wurde, iſt die *ἀδικία* „die Sündlichkeit“; das *ἐν* iſt inſtrumental. Der Apoſtel geht alſo hier von der großen Erfahrung aus, daß der Grund alles Erkennens göttlicher Dinge in dem unmittelbaren Bewußtſeyn liegt, in welchem Praktiſches und Theoretiſches unzertrennlich verbunden iſt, ſo daß eine ungöttliche Geſinnung auch alles Licht der Einſicht in göttliche Dinge unterdrückt. Ueber dieſes Mitleiden des religiös-ſittlichen Erkennens durch eine Abkehr der Geſinnung von dem Göttlichen iſt zu vergleichen die ſchöne Stelle aus Chryſ. ad 1 Cor. 3, 3. Hom. VIII.: *ἐντεῦθεν μανθάνομεν, ὅτι εἰκότως ἔλεγεν ο Χριστός· ὅτι ὁ ποιῶν τὰ φαῦλα οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, καὶ ὅτι βίος ἀκάθαρτος ἐμποδίζει δόγμασιν ὑψηλοῖς, οὐκ ἀφεὶς τὸ διοριστικὸν φανῆναι τῆς διανοίας. ὥςπερ οὖν οὐκ ἔστιν, ἐν πλάνῃ ὄντας καὶ ὀρθῶς βιοῦντας μεῖναι ἐν πλάνῃ ποτέ, οὕτως οὐ ῥᾴδιον πονηρίᾳ συντρεφόμενον ἀναβλέψαι ταχέως πρὸς τὸ τῶν παρ᾽ ἡμῖν δογμάτων ὕψος. ἀλλὰ χρὴ πάντων καθαρεύειν τῶν παθῶν τὸν μέλλοντα θηρᾶν τὴν ἀλήθειαν.* Desgl. Chryſ. in Ioan. 3. Hom. XXIV.: *ἔστι γάρ, ἔστι καὶ ἀπὸ τρόπων διεφθαρμένων οὐκ ἀπὸ πολυ-*

πραγμοσύνης μόνον ἀκαίρου σκοτωθῆναι τὴν διάνοιαν.... ἐν τῇ πρὸς τοὺς Ἑβραίους δὲ καὶ πολλαχοῦ τῶν πονηρῶν δογμάτων ταύτην ἴδοι τις ἂν τὸν Παῦλον τὴν αἰτίαν εἶναι λέγοντα. τὴν γὰρ ἐμπαθῆ ψυχὴν οὐ δύνασθαι μέγα τι γενναῖον ἰδεῖν, ἀλλ' ὥςπερ ὑπό τινος λήμης θολουμένην ἀμβλυωπίαν ὑπομένειν τὴν χαλεπωτάτην... μὴ σπείρωμεν οὖν ἐπ' ἀκάνθαις. Desgl. Auguſt. De vera rel. c. 18.: illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque, quo bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire, quod rectum sit, et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse, cum velit. Was nun die Art betrifft, wie man ſich die Entſtehung des heidniſchen Polytheismus aus einer unheiligen Geſinnung zu denken haben möchte, ſo iſt beſonders darauf Rückſicht zu nehmen, daß die heidniſchen Götter Naturgötter waren, ohne die Idee der Heiligkeit — die perſonificirte, endliche Welt. Gerade das alſo, was wie Paulus ſagt, der Geſinnung der Heiden fehlte, fehlte ihren Göttern. Es waren Götter, die, aus dem irdiſchen Sinn der Völker hervorgegangen, auch wieder nicht über das Irdiſche erheben konnten. Dieſe tiefſinnigere Ableitung des Heidenthums aus einem ſittlich-religiöſen Grunde findet ſich unter den älteren Apologeten bei Theophilus von Antiochien ad Autol. l. I. c. 2., Athanaſius apologia, opp. Par. 1728. p. 8., Philaſtrius de haeresibus, haer. 60. Bibl. Max. Patr. Vol. IV. P. I. p. 30. Vergl. die Einleitung zu der Abhandlung über den ſittlichen Einfluß des Heidenthums, in Neanders Denkwürdigkeiten, Th. 1. — Unter den verſchiedenen Auslegern drücken folgende am beſten den hier angegebenen Sinn aus: Calvin: veritas est vera Dei notitia. Erasmus: veritatem cognitam non accommodarunt ad pie sancteque vivendum. Grotius: de iis dicit hominibus, qui τὰς κοινὰς ἐννοίας de Deo, de eius bonitate ac iustitia, de honesto, per malos mores ita opprimunt, ut non magis appareant, quam qui in atro carcere captivi detinentur. Simile illud in choro vetere: Ἄφρονες δὲ ὁπόσοι τὸ δίκαιον ἄγουσι ὑπὸ τᾶς ἀδίκου βιοτᾶς ἀφανές. Endlich Thomas Aq.: vera Dei cognitio, quantum est de se, homines inducit ad bonum, sed ligatur quasi captivitate detenta per iniustitiae

affectum, per quam ut dicitur Ps. 11. diminutae sunt veritates a filiis hominum. — Zu erwähnen iſt noch eine andere tiefſinnige Erklärung der *ἀδικία*, welche „eine Art von Gewaltthat und Beraubung an Gott" bezeichnen ſoll, durch die Gott entzogen wird, was ihm gebührt. So ſagt Chryſ.: „Wenn Einer, dem königliche Gelder anvertraut ſind [wie dem Menſchen das Bewußtſeyn Gottes als göttliches Gut], um zu des Königs Ehre ſie zu verwenden, ſie an Gaukler und Huren wendet [unheilige Naturgötter], ſo muß er für dieſe Veruntreuung Strafe leiden." Eben ſo Theoph., Oecum., Beza. Der Zuſammenhang ſpricht indeß nicht für dieſe Erklärung.

V. 19. In V. 19. und 20. wird, wie das *διότι* anzeigt, das *ἀλήθεια* aus V. 18. erläutert, V. 21. 22. 23. die Art des *κατέχειν*. —— *Τὸ γνωστὸν τ. Θ.* Der Apoſtel will alſo zeigen, in welcher Hinſicht die Heiden im Beſitz von religiöſer Wahrheit geweſen wären. *Γνωστόν* kann verſchieden aufgefaßt werden. Es kann für das Subſtantiv ſtehn, wie ſonſt das Neutr. des Adj., *τὸ ἀσθενὲς* für *ἀσθένεια* (1 Kor. 1, 25.), *τὸ χρηστόν* (Röm. 2, 4.) für *χρηστότης*, ſo alſo gleich *ἡ γνῶσις*. Aehnlich Juſtin. Apol. II. c. 14.: *διὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ τὸ γνωριστὸν καλοῦ κ. αἰσχροῦ*. Es kann aber auch das *γνωστόν* ſeine Bedeutung als Adiect. verb. beibehalten, ſo daß es „das Erkennbare" zu überſetzen wäre, wie ſonſt im philoſ. Sprachgebrauche *τὸ νοητόν, τὸ αἰσθητόν, τὸ ἀόρατον* (V. 20.) vorkommt. Auch gerade *γνωστόν* findet ſich bei Plato häufig, ſo im fünften B. der Republik, wo er öfter neben einander ſtellt *τὸ γνωστὸν καὶ τὸ δοξαστόν*, z. B. p. 478. Steph. In theoretiſchen Dingen bezeichnet die Verbalendung *τος* gewöhnlich die possibilitas, in praktiſchen das officium oder die facultas *στυγητός, ἀγαπητός*. Vgl. über dieſe Verbalformen, namentlich bei Plato, Wyttenb. Phaedo, p. 205. ed. Lips. Dieſer Auffaſſung des *γνωστόν* werden wir den Vorzug geben müſſen, da im Nachfolgenden von dem *ἀόρατον* Gottes die Rede iſt, alſo angenommen wird, daß Gott in gewiſſer Rückſicht erkennbar, in gewiſſer nicht ſei. Aehnlich wie hier Paulus drückt ſich Joſephus aus, wenn er ſagt (c. Apion. l. II. c. 16.): *θεὸς δυνάμει μόνον ἡμῖν γνώριμος, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν αγνωστος*. Auf jene Weiſe verſtehen nun auch die meiſten Erklärer das *γνωστόν*.

Pelagius: Quod potest naturaliter sciri de Deo, quod sit et quod iustus sit, d. h. daß es einen Einzigen und zwar heiligen Gott giebt. Calvin: intelligit id totum, quod pertinet ad gloriam Domini illustrandam, vel, quod idem est, quidquid nos movere excitareque debet ad Deum glorificandum. Quo verbo significat, Deum quantus est minime posse mente nostra capi, sed esse aliquem modum, intra quem se homines debeant cohibere, sicut Deum ad modulum nostrum attemperat, quidquid de se testatur. Melanchthon: Addit, quae sit illa *ἀλήθεια*. Est notitia, inquit, de Deo et caeterae notitiae, quae vocantur leges naturales, quae omnes sunt testimonium de Deo et docent, qualis sit Deus et quod iudicaturus sit. — Erneſti (Neue theol. Bibl. B. 10. S. 630.) wollte *γνωστόν* bloß als Umſchreibung von *θεός* anſehn, ſo daß *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* gleich *ὁ θεὸς ὁ γνωστός*. Er berief ſich auf LXX. 1 Moſ. 2, 9. *τοῦ εἰδέναι γνωστόν καλοῦ κ. ἀγαθοῦ*, in welcher Stelle allerdings *γνωστόν* periphraſtiſch zu ſtehen ſcheint, wohl aber noch richtiger in der Bed. von *γνῶσις* genommen wird: „die Erkenntnißgründe von Gut und Böſe.“ Hier nun zeigt überdies das folgende *ἀόρατα*, daß auf dem *γνωστόν* ein gewiſſer Nachdruck liegt, daß es alſo nicht rein periphraſtiſch gebraucht ſeyn kann. —— *Φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*. Es kommt hier auf die Auffaſſung des *ἐν* an. Man kann es „unter“ überſetzen und könnte alsdann mit Theoph., Erasm. an diejenigen unter den Heiden denken, welche eben eine tiefere Religionserkenntniß hatten. Allein der Apoſtel ſpricht doch hier von der allgemeinern Schuld und Verſündigung der Heiden, er kann mithin nicht an die religiöſe Wahrheit denken, die nur Einigen unter ihnen zu Theil geworden. Mithin wäre *ἐν* entweder als Periphraſe des Dativs anzuſehen, wie 1 Kor. 14, 11. (man beruft ſich auch für dieſen Gebrauch des *ἐν* auf Joh. 11, 10. 12, 35. 1 Kor. 2, 6. 2 Kor. 8, 1., obwohl nicht mit hinlänglichem Rechte, vgl. Winer Comm. ad Gal. 1, 16.), oder man kann es in ſeiner eigentlichen Bedeutung nehmen „in ihrem Innern iſt es ihnen offenbar.“ So ſteht Gal. 1, 16. *ἀποκαλύπτειν ἐν ἐμοί*. Thom. Aq.: quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, manifestum est illis ex eo, quod in illis est, ex homine intrinseco. Nun zeigt die Verknüpfung dieſes Satzes mit dem folgenden durch *γάρ*, daß

der Apoſtel insbeſondere an die Ueberzeugung denkt, welche dem Menſchen aus dem Anſchaun der Werke Gottes erwächſt. Indeß hindert dieſes nicht unſere Auffaſſungsweiſe. Die Schöpfung an ſich betrachtet giebt ja dem Menſchen noch nicht jene Gotteserkenntniß, ſondern ſie regt nur das in ihm ſchlummernde Bewußtſeyn an, ſo daß er ſelbſt zum Bewußtſeyn des Inhalts der in ihm liegenden Elemente der Gotteserkenntniß kommt. Wenngleich daher der Geiſt an der äußern Welt das Gottesbewußtſeyn entwickelt, ſo iſt es dennoch zugleich in ihm. Der Apoſtel nimmt ja eine innere Verwandtſchaft des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen an, Apg. 17, 27. 28. Treffend daher Melanchthon: Quanquam enim, ut postea dicit, mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam *κατὰ πρόληψιν* indidisset mentibus nostris, et illa mirabilia spectacula rerum *πρόληψιν* excitant.

V. 20. Nähere Auseinanderſetzung, auf welche Weiſe die Menſchen einer Gotteserkenntniß theilhaftig ſind. *Τὰ γ. ἀόρατα αὐτοῦ κτλ.* Das Unerfaßbare Gottes wird genauer beſtimmt, indem gerade die Eigenſchaften genannt werden, die davon durch die Naturbetrachtung zum Bewußtſeyn kommen. *Δύναμις* iſt die Allmacht, *ἡ δημιουργία,* wie Theod. es erklärt. — Das erſte, was dem Menſchen bei der Naturbetrachtung entgegentritt, iſt das ihm weit Ueberlegene, die unendliche Macht. So heißt es auch Weish. 13, 4., indem der Vf. von der Naturbetrachtung der Heiden redet, *ἐκπλαγέντες δύναμιν καὶ ἐνέργειαν. Θειότης* — unterſchieden von *θεότης*, welches das göttliche Weſen bezeichnet, Kol. 2, 9. — drückt den Inbegriff aller Eigenſchaften Gottes aus, das, wodurch uns Gott Gott iſt. Es wird daher wohl auch periphraſtiſch für *θεός* gebraucht, wie Weish. 18, 9. *ὁ τῆς θειότητος νόμος*. Die erſte dem Menſchen ſich aufdrängende Eigenſchaft iſt die Allmacht, Paulus will aber ausdrücken, daß dieſe nicht etwas Blindes ſeyn kann, daß zugleich auch ein Bewußtſeyn von den übrigen göttlichen Prädicaten entſteht. Auf ähnliche Weiſe ſucht B. d. Weish. C. 13. zu zeigen, wie durch die Naturbetrachtung das Gottesbewußtſeyn der Heiden hätte erweckt werden ſollen. Dieſe Stelle hat mit unſerer ſo viele

Aehnlichkeit (V. 4. 5. daſelbſt), daß man beinahe meinen könnte, Paulus habe ſie vor Augen gehabt, wenn nicht der behandelte Gegenſtand ſo ſehr ein locus communis der jüdiſchen Dogmatik wäre, daß ſich recht wohl eine zufällige Zuſammenſtimmung zweier Schriftſteller denken läßt. Calvin: Non recenset sigillatim quae in Deo considerari possunt, sed docet ad aeternam eius potentiam et divinitatem perveniri. Nam qui omnium est auctor, eum oportet sine initio esse et a se ipso. Ubi eo ventum est, iam incipit se proferre divinitas: quae nisi cum singulis Dei virtutibus nequit consistere, quando sub ea omnes continentur. —— *Ἀπὸ κτίσεως κόσμου.* Das *ἀπὸ* kann „durch" heißen, oder „ſeit." In der Bedeutung „durch" wird es auch im N. T. mit *γινώσκειν* verbunden, wie Matth. 7, 16. und 20., wiewohl dann *ἐκ* weit gewöhnlicher, wie *ἐκ τῶν ὀνύχων λέοντα.* Da nun überdies derſelbe Begriff ſchon in *ποιήμασι* liegt, ſo iſt es wohl richtiger *ἀπὸ* „ſeit" zu überſetzen, wie *ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*, Marc. 10, 6. Sir. 16, 25. Bei dem Worte *κόσμου* läßt ſich bemerken, daß der ſogenannte phyſiko-theolog. Beweis ſchon im Etymon des Worts liegt. Plin. Hist. Nat. l. II. c. 4. —— *Τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.* Zu dem *ν. κ.* bemerkt Bengel: incomparabile oxymoron! Invisibilia Dei, si unquam, certe in creatione facta essent visibilia, sed tum quoque non nisi per intelligentiam. Pel.: tam evidenter intellecta sunt, ut conspecta dicantur. Aehnlich Ariſtot., de mundo, c. 6. *πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός. Ποίημα* nehmen Mehrere in der Bedeutung „Handlung, durch Gottes Würken in der geſchaffenen Welt." Dieſe Bedeutung hat *ποίημα* allerdings, wie auch im Hebr. מַעֲשֶׂה und danach die LXX. Pred. Sal. 7, 14. 8, 17. Pſ. 142, 5. So ſtellt Plato de leg. X. einander gegenüber *τὰ ποιήματα τ. ἀνθρώπων* und *τὰ παθήματα.* Natürlicher aber iſt es, hier bei der gewöhnlichen Bedeutung zu bleiben „vermittelſt der Geſchöpfe." Der Apoſtel erläutert das *καθορᾶται* durch *νοούμενα,* indem ein innerliches Erwägen und Betrachten dazu gehört, jene göttlichen Eigenſchaften an der Natur zu erkennen. Mosheim: „wenn man ſie betrachtet." Den Sinn dieſer Stelle umſchreibt treffend

Eraſm. in d. Par. —— Εἰς τὸ εἶναι. Das εἰς τί, wie häufig im N. T. für ὥςτε. Chryſoſt.: καίτοιγε οὐ διὰ τοῦτο ταῦτα ἐποίησεν ὁ θεός, εἰ καὶ τοῦτο ἐξέβη. οὐ γὰρ ἵνα αὐτοὺς ἀπολογίας ἀποστερήσῃ, διδασκαλίαν τοσαύτην εἰς μέσον προὔθηκεν, ἀλλ᾽ ἵνα αὐτὸν ἐπιγνῶσιν. An welche Bemerkung Oekum. die exegetiſche Regel knüpft: πρόςεχε γοῦν τοιούτῳ ἰδιώματι τῆς γραφῆς κ. οὐ προςκόψεις. πολλὰ γὰρ τοιαῦτα πανταχοῦ λέγονται, ἃ δεῖ λύειν οὕτως, ὡς ἐκ τοῦ ἀποτελέσματος αἰτιολογούμενα.

V. 21. Der Conſtruction nach ſchließt ſich dies διότι an ἀναπολόγητοι, als Erläuterung, warum ſie auf keine Weiſe entſchuldigt werden können; dem Sinne nach aber und dem Zuſammenhange nach mit dem ganzen Vorhergegangenen iſt es, wie wir ſchon ſagten, eine Ausführung des κατέχειν V. 18. Jene allgemeine Behauptung nämlich, daß das urſprüngliche Gottesbewußtſeyn von den Heiden nur unterdrückt würde, belegt der Apoſtel, indem er zeigt, wie ſie zunächſt auf unwürdige Vorſtellungen von Gott geriethen und ſodann in Folge davon auf unwürdige Abbildungen Gottes. Auch das A. T. nennt die Heiden „ſolche, die Gott vergeſſen haben" שֹׁכְחֵי אֱלֹהִים Pſ. 9, 18. Das wahre Bewußtſeyn von Gott wurde unterdrückt und ſodann wurden falſche unwürdige Götter an die Stelle des allmächtigen, heiligen Gottes geſetzt. Die Heiden thaten alſo ein doppeltes Unrecht, wie es Jeremia den Juden vorwirft, Jer. 2, 13.: ſie gruben ſich löcherige Brunnen und verließen dabei die lebendige Quelle. Und dieſe Schuld, bemerkt Thomas Aq., war würklich eine doppelte, denn eine Schuld wird vergeben, wenn ſie aus Unwiſſenheit hervorgeht, ſie wächſt aber um das doppelte, ſobald dieſe Unwiſſenheit ſelbſt verſchuldet iſt, ſo wie auch der doppelt ſchuldig iſt, der ſich abſichtlich trunken macht, und dann einen Menſchen tödtet. — Die beiden Pflichten des δοξάζειν und εὐχαριστεῖν erklärt Mel. ſo: Gott als Gott ehren, heiße in der Geſammtheit ſeiner göttlichen Eigenſchaften ihn anerkennen, und dann um aller dieſer Eigenſchaften willen ihn lieben, anrufen, fürchten. Ihm danken heiße anerkennen, daß Gott alle jene Eigenſchaften in Leitung und Regierung der Welt thätig erweiſe. Inſofern nun die Menſchen dieſen poſitiven Beruf, der in ihrer gottverwandten Anlage bedingt war, verkannten, trat das Negative ein, ſie bildeten ſich

verkehrte Vorſtellungen. Das Zeitwort *ματαιοῦσθαι* hat in der **LXX.** die doppelte Bedeutung irritum fieri und stultum fieri gleich הִסְכִּיל. Der erſten Bedeutung folgt die Vulg., welche überſetzt evanuerunt. So oder ähnlich viele Ausleger. Erasmus ähnlich: frustrati sunt, nämlich „indem ſie ſuchten etwas Großes durch ihre Forſchungen zu Tage zu fördern.“ Doch ſcheint die andere Bedeutung vorzüglicher, ſchon deshalb, weil die Verblendung ſich vornehmlich auf die Verehrung der nicht wahren Götter bezieht und dieſe *τὰ μάταια* genannt werden, Apg. 14, 15. Nach ihr erklärt Calvin richtig: derelicta Dei veritate, ad sensus sui vanitatem conversi sunt, cuius omnis perspicacia inanis est. Haec illa est iniustitia, quod semen rectae notitiae mox sua pravitate suffocent, priusquam in segetem emergat. —— *Ἐν τοῖς διαλογ.* Das Wort *διαλογισμός* wird meiſt im übeln Sinne gebraucht Röm. 14, 1. 1 Kor. 3, 20. Alles Denken des Menſchen iſt nur die Erſcheinung ſeines Gemüthes, ſeines innern Seyns. Inſofern nun dieſes von Gott abgekehrt war, nahm auch das Denken über Gott eine verkehrte Richtung, wurden die Vorſtellungen thöricht, wie religiös-ſittlicher Irrthum immer die Folge religiös-ſittlicher Verkehrtheit iſt, ſo wie er denn andererſeits auch wieder auf dieſelbe zurückwürkt. *Καρδία* wie das hebr. לֵב Bezeichnung des ganzen innern Menſchen, das Gemüth, hier das innere unmittelbare Bewußtſeyn für die göttlichen Dinge. Dieſes war urſprünglich *ἀλήθεια* oder *φῶς*, wie Chriſtus es Matth. 6, 22. nennt, verlor nun aber ſeine Lebendigkeit, d. h. es wurde verdunkelt.

V. 22. Es gehört zur Natur des religiös-ſittlichen Irrthums, daß der Menſch ſich etwas darauf zu Gute thun, ihn als Weisheit preiſen kann. So die Heiden. Sie waren ſtolz auf ihre Erkenntniß überhaupt, ſie rühmten ſich ihres Wiſſens (1 Kor. 1, 22.). Ihre Philoſophie machte ſie auch ſtolz auf ihre Erkenntniß in göttlichen Dingen. Bei alle dem waren ſie in Bezug auf die Gottheit in der größeſten Verblendung. Selbſt was ihre Philoſophen betrifft, ſo waren dieſe zwar nicht in dem gemeinen Götzendienſt befangen, aber ihre pantheiſtiſche Speculation ſchloß ſich doch an den Polytheismus an, rechtfertigte ihn, indem ſie ihm einen ſpeculativeren Sinn unterlegte. Das *φάσκω* iſt nicht ohne Nachdruck, es bezeichnet im Griechiſchen öfters ein ruhmrediges

ſich Ausgeben für etwas (ſ. Wetſtein und Kypke zu d. St. und Sturz, Lex. Xen. s. h. v.), daher die gewöhnliche Redensart *οἱ φιλοσοφεῖν φάσκοντες*. Cicero, Tusc. l. I. c. 9.: qui se sapientes esse profitentur. Vgl. LXX. Jer. 10, 14.

V. 23. Chryſ.: *πρῶτον ἔγκλημα, ὅτι θεὸν οὐχ εὗρον, δεύτερον, ὅτι καὶ ἀφορμὰς ἔχοντες μεγάλας καὶ σαφεῖς, τρίτον, ὅτι σοφοὶ λέγοντες εἶναι, τέταρτον, ὅτι οὐ μόνον οὐχ' εὗρον, ἀλλὰ καὶ εἰς δαίμονας κατήγαγον καὶ λίθους τὸ σέβας ἐκεῖνο . . . τὴν γὰρ γνῶσιν, ἣν ἔδει περὶ τοῦ πάντων ἀσυγκρίτως ὑπερέχοντος ἔχειν, ταύτην τῷ πάντων εὐτελεστέρῳ περιέθηκαν.* Lact. Inst. div. l. II. c. 6. Duplici ratione peccatur ab insipientibus, quod elementa i. e. Dei opera Deo praeferunt, deinde quod elementorum ipsorum figuras colunt. Während V. 21. die Verirrung nur nachwies ſo lange ſie im Geiſte der verblendeten Weiſen blieb, zeigt ſie Paulus hier wie ſie ſich auch äußerlich zu erkennen gab, indem die verkehrten Vorſtellungen von Gott verkehrte Bilder von ihm erzeugten. —— *K. ἤλλαξαν τ. δ. τ. ἀφθ. θεοῦ.* Es iſt dem Apoſtel daran gelegen, den unendlichen Abſtand Gottes von vergänglichen Weſen hervorzuheben, daher der Gegenſatz von *δόξα ἀφθάρτου θεοῦ* (1 Tim. 1, 11.) und *φθαρτοὶ ἄνθρωποι*. Die Redensart *ἀλλάσσειν τὴν δόξαν θεοῦ* iſt altteſtamentlich, הֵמִיר כְּבוֹד י״. Sie findet ſich Pſ. 106, 20. Jer. 2, 11. Hoſea 4, 7. Das hebr. Wort כָּבוֹד bezeichnet im weiteren Sinne „die Aeußerung oder Erſcheinung des Weſens Gottes, im engeren Sinne „die Majeſtät, Herrlichkeit." Dem כָּבוֹד der unſichtbaren Herrlichkeit ſteht gegenüber *εἰκών*. Die Polytheiſten wählten aber nicht einmal das Bild des edelſten unter den vergänglichen Weſen, ſondern ſogar der Thiere, und zwar der verächtlichſten Thiere. —— *Ἐν ὁμοιώματι* ſtatt *εἰς ὁμοίωμα*, nach der gewöhnlichen Verwechſelung von *ἐν* und *εἰς*, wenn es Uebertragung des Hebr. בְּ iſt. So Pſ. 105, 20. *ἠλλάξαντο τ. δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου. Ὁμοίωμα εἰκόνος* iſt wieder Hebraismus ſtatt des Adj. *εἰς εἰκόνα ὅμοιον* בִּדְמוּת צֶלֶם, (wie C. 5, 14. Phil. 2, 7.). — Aehnliche Stellen finden ſich bei Philo, dem Monotheiſten, ſ. Wetſtein und Carpz. zu dieſer Stelle. S. auch die Stelle in Joſeph., c. Apion. l. 2., wo er mit kräftigen Worten ſchildert,

wie alle, auch die herrlichſte Materie, für die Darſtellung der unſichtbaren Herrlichkeit zu unwerth ſei.

Fünfter Theil: Ausführung der Theſis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus den theoretiſchen Verirrungen entſtandenen praktiſchen Verderbniß, V. 24 — 32.

V. 24. Der Apoſtel entwirft in dem Folgenden eine aus dem Leben gegriffene Schilderung der ungeheuren ſittlichen Verderbniß unter den Heiden. Es dient dieſelbe zu ſeinem Zwecke, die Verſchuldung der Heiden und ihr Bedürfniß eines Erlöſers darzuthun. Zu gleicher Zeit ſtellt er aber dieſe ſittliche Verderbniß auch als ein göttliches Strafgericht dar. Es ſteht auch beides nicht in Widerſpruch mit einander. Inſofern nämlich nach der göttlichen Weltordnung mit der Sünde zugleich das Schuldgefühl und das Uebel geſetzt iſt, ſo iſt auch mit der Sünde überhaupt überall zugleich das göttliche Gericht geſetzt (ſ. Joh. 3, 19.). Hier tritt dem Apoſtel beſonders diejenige Seite der ſittlichen Weltordnung vor Augen, vermöge deren ein verdunkeltes Gottesbewußtſeyn auch den Menſchen in Bezug auf das Praktiſche blind macht, ſo daß er fähig iſt, ſich ſelbſt zu entehren. Theoph.: *ὁ γὰρ τ. θεὸν μὴ θέλων εἰδέναι, εὐθὺς καὶ κατὰ τὸν βίον διαφθείρεται.* Auch die Heiden hatten beobachtet, wie irreligiöſe Menſchen in Bezug auf das Praktiſche verblendet und dem Irrthum Preis gegeben würden, wie ſie in den *ἀδόκιμος νοῦς* geriethen, von dem Paulus V. 18. redet. Auch ſie ſahen darin eine ſittliche Nemeſis der Götter. Lykurg., adv. Leocr. p. 213.: *οἱ γὰρ θεοὶ οὐδὲν πρότερον ποιοῦσιν ἢ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων τὴν διάνοιαν παράγουσι,* wozu die Verſe des Eurip.: *ὅταν γὰρ ὀργὴ δαιμόνων βλάπτει τινά, τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον ἐξαφαιρεῖται φρενῶν τὸν νοῦν τὸν ἐσθλόν, εἰς δὲ τὴν χείρω τρέπει γνώμην· ἵν' εἰδῇ μηδὲν ὧν ἁμαρτάνει.* S. hierüber Ruhnken, ad Vellej. Pat. II. c. 57. — Was nun den vorliegenden Fall betrifft, ſo konnte natürlich eine bloße Naturvergötterung nur da eintreten, wo Mangel an innerem religiös-ſittlichen Bewußtſeyn war. Auf der andern Seite war es aber auch natürlich, daß, wenn

wenn einmal ein bloßer Naturcultus ſtatt fand, auch gleich von Jugend auf das religiös=ſittliche Bewußtſeyn geſchwächt und allmählig ertödtet wurde, ſo daß Unſittlichkeit daraus hervorging. So wie dem Pantheismus oder Polytheismus eine Richtung auf die Natur als ſolche eigenthümlich iſt, ſo dem Theismus auf die Sittlichkeit. Man kann nun die bei den Heiden ſtattfindende Nemeſis noch enger faſſen: Gott war von den Menſchen nicht nur unter ſeine göttliche Würde herabgewürdigt worden, ſondern ſelbſt unter die menſchliche, indem er in Thiergeſtalt war abgebildet worden. Nach den innern Geſetzen dieſer Verirrung geſchah es nun, daß der Menſch nicht nur unter die Menſchenwürde ſich ſelbſt herabwürdigte, ſondern ſelbſt unter das Thiergeſchlecht. Die differentia constitutiva des Menſchen im Thiergeſchlecht iſt nämlich die Vernunftbegabtheit; jene blinde Sündenluſt zerſtört dieſen Unterſchied für den Augenblick wo ſie wach iſt; bei überwiegender, fortdauernder Gewalt der Sündenluſt wird die Vernunft faſt gänzlich unterdrückt, und der Menſch wird völlig dem Thiere gleich. Doch der Menſch erniedrigte ſich noch unter das Thier durch unnatürliche Geſchlechtsvermiſchung, indem dieſe auch dem Thier als ſolchem widerſtrebt. Ein furchtbares Strafgericht! —— *Διὸ καὶ παρέδωκεν.* Nach dem Geſagten beſtimmt ſich denn auch der Sinn des *παρέδωκεν.* Es bezeichnet weder ein Hineinſtürzen in die Sünde, noch ein bloßes müßiges Zulaſſen der Sünde. Da nach der innern von Gott geordneten Nothwendigkeit aus der Verdunkelung des Gottesbewußtſeyns praktiſche Verirrungen hervorgehn, ſo hob Gott nicht dieſes Geſetz der ſittlichen Weltordnung auf, ſondern ließ es auch hier in Würkſamkeit treten, ſo daß nach göttlichem Gericht Böſes ſich aus Böſem zeugte. Es erhellet hieraus, daß andererſeits es auch von den Heiden heißen konnte, ſie hätten ſich ſelbſt übergeben, Eph. 4, 19. Sehr erläuternd für dieſen Begriff von *παραδ.* iſt Sirach 4, 19., wo von dem Verfahren der göttlichen Weisheit gegen den Menſchen die Rede iſt, der willentlich von ihren Wegen abweicht: *ἐὰν ἀποπλανηθῇ, ἐγκαταλείψει αὐτόν, καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως αὐτοῦ.* Vergl. auch Apg. 7, 42. Chryſ.: *καὶ γὰρ εἴ τις βασιλέως υἱὸς ὤν, τὸν πατέρα ἀτιμάσας ἕλοιτο εἶναι μετὰ ληστῶν κ. ἀνδροφόνων, κ. τὰ ἐκείνων προτιμήσειε τῆς πατρῴας οἰκίας,*

ἀφίησιν αὐτὸν ὁ πατήρ, ὥςτε διὰ τῆς πείρας αὐτῆς μαθεῖν τῆς οἰκείας ἀνοίας τὴν ὑπερβολήν. Vergl. Calvin ad h. l. —— Ἐν ταῖς ἐπιθ. Dies verbinden die Meiſten mit ἀκαθαρσίαν und laſſen dieſes von παρ. abhangen. Sie überſetzen: „er übergab ſie durch ihre Lüſte der Unreinigkeit.“ Allein es iſt der hebr. Conſtructionsweiſe angemeſſener, ἐν für εἰς zu nehmen und das εἰς ἀκαθαρσίαν als Erläuterung des ἐν ἐπιθ. anzuſehen. So werden im Hebräiſchen die Subſtantiven, welche vorhergegangene erläutern, dieſen mit לְ angeſchloſſen: „er übergab ſie in ihre Lüſte zum Unreinwerden, d. i. ſo daß ſie unrein wurden.“ Ἀκαθαρσία beſonders: Wolluſtſünden. Der folgende Inf. mit τοῦ, der ſtatt des Gerundii in di ſteht, beſtimmt dieſe ἀκαθαρσία näher. Koppe nimmt ἀτιμάζεσθαι paſſiviſch. Beſſer medial, und ἐν ἑαυτοῖς ſtatt ἐν ἀλλήλοις, mit dem es vertauſcht wird Eph. 4, 32. und unten 27. Auch bei Claſſikern, ſ. Aſt, ad Plat. leg. p. 74.

V. 25. Οἵτινες „als welche,“ alſo aufzulöſen durch γάρ. Dieſer Vers iſt nur als erläuternder Zwiſchenſatz anzuſehen, welcher das eigentlich Wiedervergeltende in ihrer eignen Entehrung nachweiſen ſoll; mit V. 26. wird V. 24. wieder aufgenommen. —— Μετήλλ. τ. ἀλ. τ. Θ. ἐν τ. ψεύδει. Die Ausdrücke ἀλ. und ψεῦδος kann man, wie die meiſten Interpreten thun, als abstr. pro concretis anſehen. Dann würde ψεῦδος zu überſetzen ſeyn „Götze, nichts ſeiender Gott.“ So werden im Hebräiſchen die Götter oft geradezu שֶׁקֶר genannt, Jeſ. 44, 20. Jer. 3, 10. 13,25. Ἀλ. τοῦ Θ. wäre dann dem Sinne nach ſo viel als θεὸς ἀληθής. Man könnte dann vergleichen Philo, l. 3., de vita Mosis, p. 578., wo er von den Iſraeliten, welche das goldene Kalb gemacht hatten, ſagt, Moſes wunderte ſich, ὅσον ψεῦδος ἀνθ' ὅσης ἀηλθείας ὑπηλλάξαντο. Es kann aber auch ἀλήθεια hier „die wahre Beſchaffenheit Gottes“ bedeuten, im Gegenſatz zu der erdichteten, als wäre er körperlich und den Geſchöpfen gleich. Ψεῦδος hieße alsdann „die erdichtete Beſchaffenheit.“ Jene Bedeutung von ἀληθ. iſt auch bei den Profanſcr. gewöhnlich, z. B. Aelian, Hist. Var. l. II. c. 3. ſteht dem ἀληθινὸς ἵππος entgegen ἵππος ἐν εἰκόνι. Polyb., Hist. 1, 84, 6.: ἐπ' αὐτῆς ἀληθείας ἦν συνιδεῖν „da konnte man durch die Sache ſelbſt ſich überzeugen.“

So ebend. 3, 115, 2.: μάχη ἀληθίνη. Cic. Tusc. Q. l. V. c. 1. pictura und imagines virtutum der res und veritas. So Ambroſius: nomen Dei qui verus est, dederunt his qui non sunt Dei. Lapidibus enim vel lignis vel caeteris metallis auferentes quod sunt, dant illis quod non sunt, hoc est immutare verum in falsum. Eben ſo Calvin. Nicht übel iſt auch die Erklärung Wolfs, welcher unter ἀλήθεια die angeborne Idee Gottes verſteht, unter ψεῦδος dieſelbe in ihrer Verdunkelung. —— Ἐσεβάσθησαν. Σεβάζομαι gleich σέβεσθαι und λατρεύειν, nur wollen hier Einige σέβεσθαι vom inneren Verehren verſtehen, damit ἐλάτρευσαν, welches eigentlich ein äußeres Verehren anzeigt, dieſe Bedeutung allein habe. —— Παρὰ τ. κτίσαντα. Das παρὰ nehmen Mehrere in der Bedeutung: „mit Vorbeigehung des Schöpfers." So Beza, Grotius, Heumann, unter den Alten Hilarius. Indeß iſt dies, wiewohl es ſo heißen kann, doch nicht die gewöhnliche Bedeutung. In der LXX., bei Joſephus, Philo iſt παρά ſtets die Vergleichungspartikel, welche das hebr. מִן ausdrückt, gleich supra, plus quam, Fiſcher ad Weller. T. 3. P. 2. p. 270. Xenophon Mem. 1, 4, 14. παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα ὥςπερ θεοὶ οἱ ἄνθρωποι βιοτεύουσιν. So hat es auch der Syrer genommen. Denſelben Gedanken, den hier der Apoſtel äußert, drückt Philo aus, de Opif. m. p. 2. τινὲς τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τ. κοσμοποιὸν θαυμάσαντες. Man kann indeß zweifelhaft ſeyn, ob Paulus meint, daß die durch Bildſäulen dargeſtellten Götter nur Naturkräfte waren, ſo daß er die theol. naturalis bekämpfte, oder ob er daran denkt, daß, inſofern die Bilder der Götter aus Materie waren, die Heiden die Materie anbeteten. —— Ὅς ἐστιν εὐλ. Dieſe Doxologie wird von Juden und Muhammedanern dem Namen Gottes beigeſetzt, ſobald irgend etwas Unwürdiges von Gott erwähnt werden mußte, gleichſam als ob der Schriftſteller jeden Verdacht ſeines Antheils an dieſer Ausſage entfernen wollte. In einem arabiſchen Werke cod. ms. Bibl. Reg. Ber.: Ueber die verſchiedenen Religionsſecten von Isfrajini, fügt der fromme Muhammedaner bei jeder Ketzerei, die er erwähnt, hinzu: تعالى الله مما يقولون „Gott iſt erhaben über das, was ſie ſagen." Solche Doxologien finden ſich öfter bei Veranlaſſungen, wo des Apoſtels Gemüth bewegt iſt, 1 Tim. 1, 17.

2 Tim. 4, 18., in Bezug auf Chriſtum unten C. 9, 5., Gal. 1, 5. 2 Kor. 11, 31. — Chryſ.: ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτό τι παρεβλάβη φησίν, αὐτὸς μὲν γὰρ εἰς τοὺς αἰῶνας εὐλογητός, ἐνταῦθα δείκνυσιν, ὅτι οὐχ ἑαυτῷ ἀμύνων εἴασεν αὐτούς, ὅπουγε αὐτὸς οὐδὲν ἔπασχεν.

V. 26. Nachdem ſo der Verf. das Moment der Wiedervergeltung aufgezeigt in der Uebereinſtimmung der Sündenſtrafe mit der begangenen Sünde, geht er wieder auf Schilderung der Sündenſtrafe zurück, wie er V. 24. begonnen. Er knüpft auch mit denſelbigen Worten an, mit denen V. 24. begann. Die unnatürliche Wolluſt, von welcher hier der Apoſtel als dem höchſten Grade der Verſunkenheit redet, findet ſich in der alten Welt bei den meiſten heidniſchen Völkern. Bei den Griechen war ſie zum Theil geſetzlich verboten, zum Theil vom Staate gebilligt, wie in Kreta; beſonders empörend waren ihre Ausbrüche in den Zeiten, in denen der Apoſtel ſchreibt, zu Rom wie überhaupt in dem Reich. Wer die geſchichtlichen Denkmale dieſer Zeit, insbeſondere Petronius, Sueton, Martial und Juvenal nicht kennt, kann ſich jene Ausſchweifungen kaum ſo furchtbar vorſtellen, als ſie würklich waren. Einige Blicke in dieſes Verderben eröffnet die Abhandlung von Meiners, Geſchichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfaſſung der Römer, Leipz. 1782. 2. Ausg. 1791., welche zuerſt im Göttingſchen Hiſtor. Magazin B. V. und VI. erſchien. Desgleichen Neanders Denkwürdigkeiten, B. I. S. 143 ff. —— Πάθη ἀτιμίας nach hebr. Sprachgebrauch ſtatt ἀτιμότατα. Chryſ.: πάσχει ἐν τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡ ψυχὴ μᾶλλον καὶ καταισχύνεται ἢ τὸ σῶμα ἐν τοῖς νοσήμασιν. Der Apoſtel erwähnt die Schaamloſigkeit des der Schaam beſonders bedürftigen Geſchlechts zuerſt. Von dieſer Ausartung der Weiber ſpricht Seneca, ep. 95. Martial, Epigr. l. I. ep. 90. ad Bassam, Athenäus, Deipnos., l. 13. p. 605. Weiber mit dieſem Laſter, wie ſie beſonders in Lesbos gefunden wurden, hießen τριβάδες, ſ. Ruhnken, Tim. s. v. ἑταιρίστριαι.

V. 27. Ἐξεκαύθησαν. Ἐκκαύω und ardere, wie auch καταφλέγω, αἴθεσθαι τῷ ἔρωτι ſind gewöhnliche Worte für Wolluſtregungen. Eben ſo ὄρεξις. — Ἀντιμισθία, merces par operae. —— Ἐν ἑαυτοῖς „durch ſich ſelbſt,“

Ἐν gleich בְּ instrum., ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις „einer durch den andern," ſ. V. 24. —— Πλάνη iſt in der LXX. die Ueberſetzung von פֶּשַׁע „Abfall," Pſ. 33, 10. Auch ſteht es für „Götzendienſt," Pſ. 126, 2. Ueber die Strafe ſelbſt ſagt Theodoret: ἃ γὰρ οὐδεὶς αὐτοὺς τῶν πολεμίων ἐπειράθη διαθεῖναί ποτε, ταῦτα μετὰ πάσης ἀσπάζονται προθυμίας. καὶ ἣν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν δικαστὴς κατεψηφίσατο τιμωρίαν, ταύτην αὐτοὶ καθ' ἑαυτῶν ἐπισπῶνται. Chryſ.: ἐπειδὴ γὰρ περὶ γεέννης λέγων οὐκ ἐδόκει πιστὸς εἶναι τοῖς ἀσεβέσι καὶ οὕτω ζῆν προαιρουμένοις, ἀλλὰ καὶ καταγέλαστος, δείκνυσιν ἐν αὐτῇ τῇ ἡδονῇ ταύτην τὴν κόλασιν οὖσαν· εἰ δὲ οὐκ αἰσθάνονται, ἀλλ' ἥδονται, μὴ θαυμάσῃς. καὶ γὰρ οἱ μαινόμενοι, καὶ οἱ φρενίτιδι κατεχόμενοι νόσῳ πολλὰ ἑαυτοὺς ἀδικοῦντες καὶ ἐλεεινὰ πράσσοντες, ἐφ' οἷς αὐτοὺς ἕτεροι δακρύουσι, γελῶσι κ. ἐντρυφῶσι τοῖς γενομένοις αὐτοί. ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτό φαμεν αὐτοὺς ἀπηλλάχθαι κολάσεως, ἀλλὰ καὶ δι' αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο ἐν χαλεπωτέρᾳ εἶναι τιμωρίᾳ, ὅτι οὐδὲ ἴσασιν ἐν οἷς εἰσιν. οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν νοσούντων, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ὑγιαινόντων δεῖ φέρειν τὰς ψήφους. Pelagius: ita ut quasi amentes ipsi in se suorum sint vindices delictorum.

V. 28. Der Apoſtel hatte V. 21. gezeigt, daß die Unterdrückung des urſprünglichen Gottesbewußtſeyns bei den Heiden zur nothwendigen Folge hatte eine verkehrte Richtung der Reflexion, verkehrte Vorſtellungen von der Gottheit, deren ſie ſich eigentlich hätten ſchämen ſollen. Er erweitert dieſen Gedanken und zeigt, wie aus der Verdunkelung des Gottesbewußtſeyns überhaupt eine Verblendung in Bezug auf ſittliche Dinge hervorging, welche ihnen zur Schmach gereichte. Und ſo iſt es ja auch, daß der Mangel an religiöſem Sinne überhaupt den Sinn für ächte Sittlichkeit abſtumpft. Was die nothwendige Folge der Dinge nach der in der Natur Gottes begründeten ſittlichen Weltordnung iſt, ſtellt der Apoſtel wiederum wie oben V. 24. als göttliches Strafgericht dar. — Ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει kann geradezu als Umſchreibung des Verb. ἐπιγινώσκειν angeſehen werden, wie ἔχειν mit ἐν öfters ſolche Umſchreibungen bildet, ἔχειν ἐν ὀργῇ für ὀργίζεσθαι, ἔχειν ἐν αἰτίαις für αἰτιᾶσθαι, im Latein. in spe habere für sperare, ſ. Viger, ed. Herm. S. 608.

Indeß möchte es hier bedeutungsvoll ſeyn, wie ἔχειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μένοντα ἐν ὑμῖν Joh. 5, 38., es bezeichnet wohl das Fortdauernde, das Beharren in dem Gottesbewußtſeyn. Δοκιμάζειν heißt zunächſt „prüfen," ſodann „billigen, erwählen," gleich δόκιμον ἡγεῖσθαι, ſo iſt δεδοκιμάσμεθα 1 Theſſ. 2, 4. aufzufaſſen. Vgl. Joſ., antiqq. 2, 7, 8. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα δηλῶσαι τούτων οὐκ ἐδοκίμαζον, wo man es „ich hielt es nicht für gut" überſetzen muß. Die beſte Ueberſetzung wird demnach hier ſeyn „ſo wie ſie nicht Luſt hatten, nicht mochten in dem ihnen mitgetheilten Gottesbewußtſeyn beharren." Der Araber: كما لا يحكموا على نفوسهم ان يعرفوا „ſo wie ſie ſich nicht entſchließen wollten." Gerade ſo, wie wir, die in vielfacher Rückſicht treffliche engliſche Ueberſetzung: „as they did not like to retain God in their knowledge." Erasmus: non visum est eis Deum, quem cognoscebant, agnoscere et venerari. — In Bezug auf dieſes δοκιμάζειν ſteht nun paronomaſtiſch ἀδόκ. νοῦς. Ἀδόκιμος kann activ oder paſſiv aufgefaßt werden „ein Sinn der nicht prüfen kann," oder „der verworfen iſt." Erasmus: „mens reproba, quae omnibus displiceat." Der Syr.: ܗܘܢܐ ܕܣܪܝܩܘܬܐ „ein eitler Sinn." Dieſe Auffaſſung nennt Beza matt; bedeutungsvoller iſt allerdings die andere „ein verblendeter Sinn, der nicht mehr prüfen kann." Die Wiedervergeltung tritt ſo mehr hervor. So Limb., Wolf u. A. Die alte franzöſiſche Ueberſetzung, welche dem Beza folgt: en un jugement, dépourveu de tout jugement. Es wäre dann νοῦς ἀδόκιμος gleich ἀκρισία. Indeß iſt doch das ſehr zu berückſichtigen, daß der active Sprachgebrauch bis jetzt noch als unerwieſen angeſehen werden muß. Die Adj. auf ιμος haben freilich eben ſowohl die active als die paſſive Bedeutung (Buttm., ausführliche Sprachl. 2. Abth. S. 341.), als τρόφιμος, μάχιμος, indeß iſt doch bei manchen der paſſive Gebrauch allein herrſchend und dazu gehört auch ἀδόκιμος, welches in paſſiver Bedeutung bei Claſſikern und im N. T. ſehr häufig (Beza will Tit. 1, 16.: ἀδόκιμος activiſch nehmen). So öfter νόμισμα ἀδόκιμον (was vom Münzwardein nicht gebilligt worden) für οὐ χρήσιμον. Polyb., Hist. 6, 45, 4.: ἀδόκιμός ἐστι παρὰ Λακεδαιμονίοις ἡ τοῦ διαφόρου τίμησις „die Lakedämoner erklären allen Werth

des Geldes für nichtig." — *Ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα*, dies ſind im Allgemeinen Handlungen, die der ſittlichen Würde des Menſchen widerſprechen, bekanntlich bei den Stoikern ein terminus technicus, Cicero überſetzt *τὰ καθήκοντα* durch officia.

V. 29. 30. Ohne eine beſtimmte Ordnung führt jetzt der Apoſtel, wie 1 Tim. 1, 9., 2 Tim. 3, 2., eine ganze Reihe von Laſtern an, wie ſie bei den Heiden mit der Vielgötterei verbunden waren. Man hat hierbei zu berückſichtigen, daß des Apoſtels Schilderung des Sittenverderbniſſes unter den Heiden für ſeine Leſer deſto ſchlagender ſeyn mußte, da ſie ſelbſt Augenzeugen der höchſten Ausbrüche deſſelben waren in der verderbten Hauptſtadt. Zu vergleichen ſind hierbei der angef. Auff. in Neanders Denkw., Meiners in dem angef. Werke, Corn. Adami Observ. Philol. Theol. Groningae 1770. T. II.; Grotius und Wetſtein ad h. l. Von Zeitgenoſſen ſtehe nur hier das Zeugniß des Griechen Pauſanias, Graeciae descriptio l. VIII. c. 2.: *ἐπ᾽ ἐμοῦ δὲ (κακία γὰρ δὴ ἐπὶ πλεῖστον ηὔξετο καὶ γῆν τε ἐπενέμετο πᾶσαν καὶ πόλεις πάσας) οὔτε θεὸς ἐγίνετο οὐδεὶς ἔτι ἐξ ἀνθρώπων πλὴν ὅσον λόγῳ καὶ κολακείᾳ πρὸς τὸ ὑπέρεχον*, und das des Römers Seneca de Ira, l. II. c. 8.: Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coërcitione sanari. Certatur ingenti quodem nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtiva iam scelera sunt, praeter oculos eunt. Adeoque in publicum missa nequitia est; et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt. —— *Πεπληρωμένοι*. Auch die Profanſcr. gebrauchen die verba plenitudinis von Thaten, wie von Geſinnungen. —— *Πορνεία*. Viele Handſchriften laſſen es aus, mehrere ſtellen es hinter *πονηρία*, der Syrer las *πικρία* ſtatt *πονηρία*. Man ſieht alſo, daß *πονηρία* oder *πορνεία* unächt iſt. Nach äußeren Gründen muß letzteres wegfallen, nach inneren erſteres; denn *πορνεία* wird vermißt, wenn es nicht da iſt, bei Nennung aller andern Laſter, *πονηρία* aber wird durch *κακία* unnütz gemacht. Doch läßt ſich eben dar-

aus, daß *πορνεία* zu fehlen ſchien, die Einſchiebung deſſelben begreifen. —— *Πονηρία* neben *κακία* kann die ſpecielle Bedeutung von cupiditas nocendi, malitia haben. Ammonius de diff. verb.: *κακὸς πονηροῦ διαφέρει ὥςπερ ὁ ἄκακος τοῦ ἀγαθοῦ, κακὸς μὲν γὰρ ὁ πανοῦργος· πονηρὸς δὲ ὁ δραστικὸς κακοῦ.* Indeß kann auch *κακία* die ſpecielle Bedeutung der Bösartigkeit haben, wie ſie Suidas für dieſe Stelle annimmt. *Δόλος*, Iuven. 3, 41.: Quid Romae faciam? mentiri nescio. *Κακοήθεια* hat den ſpeciellen Begriff von malevolentia, die Vulg. hat malignitas, Ammon.: *κακία κεκρυμμένη*. *Ψιθυριστής*, heimlicher Verläumder, *κατάλαλος*, ein öffentlicher. *Θεοστυγεῖς* kann im paſſiven Sinne genommen werden mit Circumflex *θεοστυγεῖς*, dies die gewöhnliche Bed., wie ſonſt *θεήλατος*, Vulg. Deo odibiles. So Clem. Rom. ad Cor. I, 36., wo er alle hier von P. erwähnten Laſter der Heiden anführt, und dann hinzuſetzt: *ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν* — oder auch im activen, *θεοστύγεις*, abhorrentes a Deo, von *θεοστύγης* wie *θεομίσης* (wiewohl es nicht belegt werden kann, daß die composita der dritten Declination bei activer Bedeutung den Accent verändern); ſo Theod., Dekum., Beza. Die active Bedeutung möchte dadurch wahrſcheinlicher werden, daß nur von Laſtern der Menſchen die Rede iſt. Dann muß man an ſolche Heiden denken, von denen Cyprian ſpricht, die, ſobald ihnen ein Unglück begegnete, ſogleich die Götter beſchuldigten und die Vorſehung läugneten; doch auch der Aberglaube bewürkte Götterhaß, wie Plutarch in ſeiner Schrift *περὶ δεισιδαιμονίας* zeigt. —— *Ὑβρισταί*. Bei Joſephus mehrmals *ἀσεβής* und *ὑβρ.* neben einander, jenes Hochmuth gegen Gott, dieſes gegen Menſchen. So nennt P. ſich ſelbſt 1 Tim. 1, 13., zuerſt *βλάσφημος* und dann *ὑβριστής*. —— *Ὑπερηφάνους*, Theoph.: *καταφρόνησις πλὴν αὑτοῦ τῶν ἄλλων.* —— *Ἀλαζονεία*, Plato: *ἕξις προςποιητικὴ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν μὴ ὑπαρχόντων.* Polyb., Hist. 4, 3, 1. ſpricht von einer *ἔμφυτος ἀλαζονεία* der Aetolier. Plautus überſetzt *ἀλαζών* gloriosus. Martial nennt die Sitten der Römer personatos. —— *Ἐφευρεταὶ κακῶν*. 2 Makk. 7, 31. *σὺ δὲ πάσης κακίας εὑρετὴς γενόμενος.* Dieſelbe Benennung bei Philo in Flacc. p. 968. A. p. 975. (ed. Francof.).

Bei Tacitus: repertores flagitiorum. Man dachte in jener Zeit ſtets neue Verfeinerungen der Wolluſt und Ueppigkeit aus, auch neue Foltern und Martern.

V. 31. Ἀσύνετοι in dem hebraiſirenden Sinne, in welchem ſonſt μῶρος vorkommt „thöricht in Bezug auf göttliche Dinge,“ welches dann eine ſittliche Verirrung mit in ſich ſchließt, vergl. Sir. 15, 7. 8., wo ἀσύνετοι und ἁμαρτωλοὶ parallel ſtehen. Ἄστοργοι, ohne Liebe zu den Anverwandten und namentlich ohne Liebe zu Aeltern und Kindern. Kaiſer mordeten ihre Aeltern und entehrten ihre Geſchwiſter durch Unzucht. —— Ἄσπονδοι laſſen mit Unrecht einige codd. aus, vielleicht weil ſie es für gleichbedeutend mit ἀσύνθετοι hielten. Allein ἄσπονδος hat die eigenthümliche Bedeutung „unverſöhnlich.“ So der Syrer und Vulg. So heißt bei Polyb., Hist. 1, 65, 6, 6. πόλεμος ἄσπονδος „ein Krieg auf Leben und Tod.“ So ſagt Tacitus von den Römern ſeiner Zeit: non sperandum esse ut, qui pacem belli amore turbarent, bellum pacis caritate deponerent.—— Ἀνελεήμονες. Melanchthon: crudelis est qui laedit alium atrociter sine causa iusta, immisericors, qui, cum probabilis causa est, non mitigat iustam asperitatem.

V. 32. Einerſeits will der Apoſtel das Gemählde der ſittlichen Verirrungen der Heiden in dieſen Worten vollenden, und gleichſam die höchſte Spitze derſelben bezeichnen, andererſeits liegt ihm daran, den Hauptgedanken noch einmal einzuſchärfen, daß die Heiden wegen aller dieſer Verirrungen ſchuldig ſind. Daher weiſt er darauf zurück, daß ſie ein inneres Geſetz (C. 2, 14.) haben, welches, trotz aller Unterdrückung des urſprünglichen Gottverwandten, ihnen doch die Verwerflichkeit ihrer Geſinnungen bezeugt. Was aber die Abſicht des Apoſtels in dieſen Worten betrifft, die höchſte Spitze der Verderbtheit zu bezeichnen, ſo könnte dieſe minder erreicht ſcheinen, da dem Böſen Beifallgeben weniger verwerflich ſcheinen könnte, als die Ausübung ſelbſt. Allein es iſt doch zu bemerken, daß in vielen Fällen das bürgerliche Geſetz den Ausbruch des Böſen hindert, und daß überhaupt die Beſchaffenheit der Geſinnung oder Neigung es iſt, die dem Menſchen ſeinen ſittlichen Werth giebt. Dazu kommt, daß es ja Aeußerungen des Böſen giebt, welche nur aus der augenblicklichen Gewalt der Leidenſchaft hervorgehen und nachher ernſt bereut

werden; einen höhern Grad der Verderbtheit ſetzt mithin der Zuſtand voraus, wo bei kaltem Blute das Böſe Anderer uns Wohlgefallen gewährt. Gegen den Endzweck des Apoſtels wäre es, wenn man hier, wie Grotius thut, beſonders an die Philoſophen denken wollte, als welche ſelbſt in der Theorie gewiſſe Sünden für erlaubt erklärten, wie Ariſt. die Rachſucht billigt, die Epikuräer und ſelbſt die Stoiker die Knabenſchändung und die Blutſchande. Der Apoſtel ſpricht von etwas, was auf die Heiden als ſolche ſeine Anwendung haben muß. —— *Δικαίωμα τ. Θ.* gleich חֹק „Geſetz, Satzung," auch bei Profanſer. „Rechtsſpruch, Recht, Geſetz." Mel. richtig: lex naturae eademque Dei; est enim lux a Deo in mentibus nostris condita. —— *Ἄξιοι τοῦ θανάτου. Θάνατος* kann entweder im weitern Sinne genommen werden „Elend, Strafe," oder im engern, und bezeichnet dann den leiblichen Tod als die größte aller Strafen für das größte Vergehen, den Abfall von Gott, der in allen jenen Sünden ſich kund thut. —— Es iſt noch eine Lesart zu erwähnen, welche unter den Griechen ſchon Iſidorus Peluſiota im fünften Jahrhundert erwähnt und die in die Vulg. übergegangen iſt: *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες.* Allein theils iſt dieſe Lesart durch äußere Auctor. nicht geſichert, theils ſtimmt ſie mit dem Zuſammenhange und der Abſicht des Apoſtels nicht überein. Eben ſo wenig empfiehlt ſich weder durch äußere noch durch innere Gründe die Einſchiebung eines *οὐ συνῆκαν* vor *ὅτι* in einigen ſpäten codd. und in der Vulg., welche überſetzt: qui quum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam (quod) .... morte digni sunt. Dieſe Lesart iſt wohl nur entſtanden, weil man den tiefen Sinn in den Worten Pauli nicht faßte, und aus Verlegenheit einen andern ſubſtituirte.

Capitel II.

Inhalt.

Nachdem der Apoſtel das Sündenelend der Heiden dargethan hat, wendet er ſich zu den Juden, welche ſich für weit beſſer als die Heiden hielten, und zeigt, indem er zuerſt ſie noch nicht nennt, wiewohl er ſchon an ſie denkt, nachher aber ſie ganz offenbar züchtigt, daß ſie noch ſchlimmer daran ſeien als die Heiden, indem ſie, die Juden, auf ihre vollkommene Erkenntniß ſich ſtützten, da doch gerade dieſe die Forderungen an ſie erhöhete, in ihrem Leben dagegen keine größere Heiligkeit als bei den Heiden ſichtbar werde. Gott, der bei ſeinem Gerichte durch keine Parteilichkeit ſich leiten laſſe, müſſe alſo die Juden noch ſtrenger richten als die Heiden, falls ihre Geſinnung ſchlechter als die der Heiden.

Theile.

1) Das bloße Erkennen deſſen, was beſſer iſt, macht noch nicht ſündenfrei, V. 1—11. 2) Je nach den verſchiedenen Gnadenmitteln und je nach ihrer verſchiedenen Erkenntniß richtet Gott die Menſchen, V. 11—17. 3) Demnach ſteht der Jude, welcher mancherlei Gnadenmittel und eine beſſere Erkenntniß hat, dabei aber das Geſetz übertritt, unter dem Heiden, der ohne äußere Gnadenmittel ſeinem innern Geſetz treu iſt, V. 17—29.

Erſter Theil: Das bloße Erkennen deſſen, was beſſer iſt, macht noch nicht ſündenfrei, V. 1—11.

V. 1. Es lag in dem Plane des Apoſtels, daß er auch von den Juden ſpräche, daß er auch ihnen ihre Erlöſungsbedürftigkeit bewieſe. Der Uebergang zu dieſem Gegenſtande ergab ſich jetzt dem Apoſtel ſehr natürlich. Er hatte im letzten Verſe des erſten Capitels beiläufig erwähnt, daß die Heiden eine Erkenntniß des göttlichen Willens hätten und doch die Sünde billigten. Sehr natürlich konnte er nun an die Juden erinnert werden, welche immer ſo bereit waren, die Heiden als Sünder zu verdammen, welche alſo gerade an jenem Urtheil Pauli über die Heiden Gelegenheit zum Uebermuthe nehmen konnten. Indeß läßt der Apoſtel

den Gegenſatz derer, welche das Böſe als Unrecht erkennen und doch billigen und gern ſehen, und derer, welche es zwar verdammen, aber doch ausüben, noch nicht gleich als einen ſpeciellen zwiſchen Heiden und Juden hervortreten, ſondern giebt ihn — wie er es denn auch war — als einen auf alle Menſchen bezüglichen Er theilt mithin gleichſam alle Menſchen in offenbare Sünder und in Scheinheilige. Ganz ähnlich ſagte er C. 1. V. 18. *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν τῶν κατεχόντων,* wo auch die Wahrheit als eine auf alle Menſchen bezügliche motivirt war. Bugenhagen: haec non solum de Iudaeis accipienda, verum de omnibus hominibus qui faciles sunt ad iudicandnm alios, tamen praecipue de Iudaeis dicuntur. Daß Paulus bei der allgemeineren Anrede beſonders an die Juden denkt, zeigt ſich ſchon klarer V. 4., 5., bis es V. 11. ganz klar hervortritt. Eben ſo faſſen die Beziehung Aug. Prop. VIII. und Stolz in ſ. Anm. Gegen die Annahme, daß der Apoſtel, wie Clericus will, an die heidniſche Philoſophie denke, oder wie Chryſoſtomus, Theodoret, Grotius an die heidniſchen Obrigkeiten, ſpricht der Zuſammenhang, wie auch dagegen, daß der Apoſtel, wie Calvin meint, an das wechſelſeitige Richten der Heiden unter einander gedacht habe. —— *Διό.* Worauf dieſe Cauſalpartikel ſich beziehe, iſt nicht leicht anzugeben, da man vielmehr eine entgegenſetzende wie *ἀλλὰ* erwartet hätte. Wir müſſen vorausſetzen, daß der Apoſtel eine auf den erſten Blick nicht in die Augen ſpringende, urſachliche Verbindung zwiſchen der Unentſchuldbarkeit des Richtenden und V. 32. berückſichtigte, und dieſe war die vorher angegebene, welche ſchon Grotius bemerklich macht. Der Apoſtel ſchließt ja öfter eine ganze Ausführung an einen im Vorhergehenden begründeten, aber nicht ausgeſprochenen oder auch einen nur ganz beiläufig geäußerten Gedanken. Das *διό* bezeichnet alſo etwa dieſe Ideenverbindung: „Ich habe jene verworfen, welche das Rechte wohl erkennen und dennoch an Andern die Sünde billigen. Damit iſt aber nicht geſagt, daß jeder, der nur Andere verdammt, gerechtfertigt ſei.“ —— *Ὦ ἄνθρ.* Donatus zu Terent. Adelph. I. 2, 31.: homo de iis dicimus, quos parce reprehendimus. So z. B. Plut., de superst. c. 7.: *ἔα με, ἄνθρωπε, διδόναι δίκην.* — *Ἐν ᾧ* kann nach dem Hebräiſchen ſo viel heißen wie „deshalb weil,“ gleich בַּאֲשֶׁר. So Erasm., Beza. Es

kann aber auch nach dem Griechiſchen aufgefaßt werden: „in dem Stücke, in welchem." So die Vulg. Dann wird der Nachſatz verſtärkt. —— Κρίνεις nach hebr. Sprachgebr. gleich κατακρίνω. Es kann auffallen, daß der Apoſtel vorausſetzt, die Juden werden ohne weiteres zugeſtehen, daß ſie daſſelbe thun. Allein erſtens ſpricht ja der Apoſtel bis jetzt noch, ohne den Juden zu nennen, und ruft ihn gleichſam nur verſteckterweiſe zur Prüfung ſeines Gewiſſens auf, wie Chriſtus die Phariſäer bei der Ehebrecherin. Uebrigens kann man auch bemerken, daß die Verderbniß unter den Juden in jener Zeit ungemein groß war. Wir dürfen nur in Joſephus blicken, und namentlich auf die Schilderung des Hoflebens und der Hofgeſchichte Herodes des Großen.

V. 2. Die Verbindung dieſes Verſes mit dem vorhergehenden giebt Calvin an: consilium Pauli est, blanditias hypocritis excutere, ne se magnum aliquid adeptos putent, si vel a mundo laudentur, vel se ipsi absolvant: quia longe aliud examen eos in coelo maneat. —— Οἴδαμεν. Koppe findet hier eine Andeutung auf die Juden, weil dieſe ſich allein der rechten Erkenntniß rühmten. Der Apoſtel denkt wohl aber vielmehr an die unter allen Menſchen verbreitete Ahnung eines göttlichen Gerichts, auf welche er V. 32. hinwies. Grot.: ipsa ratio nos docet. —— Κατ' ἀλήθειαν. Bei den Profanſcr. iſt dies gewöhnlich Verſicherungspartikel, wie ſonſt ὄντως oder τὸ ἀληθές, im Helleniſt. iſt in dieſem Sinne ἐν ἀληθείᾳ oder ἐπ' ἀληθείας gewöhnlich. In der LXX. hat aber κατ' ἀλήθειαν die Bed. „der Wahrheit, Gerechtigkeit gemäß." Danach richtig Beza: ex ipsius rei natura, de qua apud Dei tribunal diiudicanda quaeritur, non ex ulla recti specie. Dieſe Bedeutung paßt auch in den Zuſammenhang beſſer, da Paulus gegen Heuchler ſpricht.

V. 3. Der Nerv des erſten Theils dieſes Capitels. Erkenntniß ohne entſprechende Geſinnung nützt nichts. Pelag.: Si enim tu peccatorem tibi similem iudicas, quanto magis Deus iustus te iudicabit iniustum? Chryſ.: τὸ σὸν οὐκ ἐξέφυγες κρίμα, καὶ τὸ τοῦ θεοῦ διαφεύξῃ;

V. 4. Der Apoſtel ſetzt voraus, daß der Scheinheilige, oder — faſſen wir es ſpecieller — der Iſraelit zu verſtockt ſeyn wird, um ſich ſündig zu erklären, er wird aus ſeiner Strafloſigkeit auf ſeine

Schuldloſigkeit ſchließen, dies iſt der gemeinſame Charakter der Heuchler, darum verweiſet er ihn mit Beſtimmtheit aufs andre Leben. Dürften wir annehmen, daß der Apoſtel hier an die Juden als Volk im Ganzen denkt, was aber unwahrſcheinlich iſt, ſo möchte vielleicht der Jude aus dem Fortbeſtande ſeiner Theokratie das Wohlgefallen Gottes an ihm gefolgert haben. Beza, welcher hier an eine Beſtrafung der Heiden denkt, ſagt, dieſe hätten aus dem glücklichen Wachsthum ihres Römiſchen Reichs ihre Gott-Wohlgefälligkeit geſchloſſen; doch daß der Apoſtel hier nicht abermals von den Heiden redet, iſt klar. Den Gehalt des ganzen Arguments giebt Theoph.: *εἰ δὲ διὰ τὸ μήπω κολασθῆναι καταφρονεῖς τοῦ πλούτου τῆς ἀγαθότητος, αὐτὸ τοῦτο εἰς πλείω σοι κόλασιν ἔσται. Ἡ γὰρ μακροθυμία τοῖς μὲν πρὸς διόρθωσιν αὐτῇ χρωμένοις σωτήριος. τοῖς δὲ εἰς προσθήκην ἁμαρτίας δαπανῶσιν αὐτὴν τιμωρίας μείζονός ἐστιν ἀφορμή, οὐ παρὰ τὴν αὐτῆς φύσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἐκείνων σκληρότητα.* — *Πλοῦτος τῆς χρηστότητος. Πλοῦτος*, ein Wort, das P. beſonders liebt, ſ. C. 9, 23. 11, 33. Kol. 2, 2. Eph. 1, 7. 18. u. a. *Χρηστότης* iſt Liebe überhaupt, *ἀνοχή* und *μακροθυμία* wird dieſe Liebe im Verhältniß Gottes zu Sündern. —— *Ἀγνοῶν. Ἀγνοέω* heißt nicht bloß „nicht wiſſen", ſondern auch „nicht anerkennen, nicht erwägen." So im Hebr. יָדַע und im Helleniſt. Weish. Sal. 7, 12. Vgl. *οὐκ ᾔδειν* Apg. 23, 5. —— *Τὸ χρηστόν* adiect. neutr. pro subst. *χρηστότης*, wie öfter, ſ. 1, 19. —— *Ἄγει.* Die Präſentia dienen, wie in den meiſten Sprachen ſo auch im Hebräiſchen oft zur Bezeichnung des Anſtrebens, ſ. Glaſſius Philol. sacra, p. 765. So hier: „ſucht dich zu leiten."

V. 5. Da der Menſch die Langmuth Gottes nicht zu ſeinem Heile benutzt, ſo fügt er zu ſeiner Sündhaftigkeit auch noch die Sünde der Unbußfertigkeit, es findet daher ein Aufhäufen der Sünde ſtatt. Das heißt *θησαυρίζω*, welches die LXX. für אָצַר Amos 3, 10., auch ſtatt צָבַר Pſ. 38, 10. braucht. Auf ähnliche Weiſe brauchen die Rabbinen צְבַר metaphoriſch, Bava Bathra, f. 11, 1. Die Härtigkeit des Herzens bezeichnet den Mangel an Liebe; Liebe bewürkt Hingabe, Aufnahme des geliebten Gegenſtandes, alſo Empfänglichkeit für die *μακροθυμία* Gottes. —— *Ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς* ſteht nicht geradezu für *εἰς ἡμ.*, der Apoſtel ſpricht mah-

leriſch, er denkt ſich die Ausführung. Das A. T. läßt, nach der überall vorherrſchenden Vergeltungsidee, den göttlichen Segen erſt immer nach vorhergegangener Läuterungs- und Sichtungszeit eintreten. Dieſe Sichtungszeiten heißen יום נורא, zuweilen auch יום זַעַם Ez. 22, 24. יום אַף יי Zeph. 2, 2. 3. Im N. T. wird eine große allgemeine Sichtungszeit verkündet, nach welcher das Reich Chriſti, von allen Schlacken, vom Böſen und vom Uebel gereinigt, herrlich begründet werden ſoll. Dieſe allgemeine Sichtungszeit führt vorzugsweiſe den Namen ἡμέρα ὀργῆς, Offenb. 6, 17., ſonſt ἡ μέλλουσα, ἡ ἐρχομένη ὀργή. Ἡμέρα mahleriſch, noch nachdrücklicher im Kuran, wo der Gerichtstag die Stunde heißt الساعة, z. B. Sura 6.

V. 6. Die ἔργα des Menſchen ſind die Offenbarung ſeiner Geſinnung, die Geſinnung iſt nur geheiligt, wenn ſie von der Liebe Gottes erfüllt iſt: dies kann nur dann ſtatt finden, wenn der Menſch von dem Glauben an die göttlichen Dinge durchdrungen iſt. Mithin ſtehen die Stellen, wo die Seligkeit des Menſchen von den ἔργοις abhängig gemacht wird, nicht im Widerſpruch mit denen, wo ſie vom religiöſen Glauben abhängig gemacht wird. In einem gewiſſen Grade kann ſelbſt die Sittlichkeit der Heiden vom religiöſen Glauben abhängig und inſofern rein ſeyn. Der Apoſtel meint demnach hier nicht die ἔργα νόμου, die nur äußerlich den Forderungen des heiligen Gottes entſprechen, ſondern die ἔργα ἀγαθά. Ob und in welchem Maaße aber die Menſchen ohne den erlöſenden Einfluß des Geiſtes Chriſti ſolche ἔργα ἀγαθά üben, ja dem Geſetze Gottes vollkommene Genüge leiſten können, läßt er hier ganz unberührt. Es kommt ihm nur darauf an, zwei verſchiedene Menſchenclaſſen zu bezeichnen, ſolche, die ſittlichen Ernſt beſitzen und nach Erfüllung des Geſetzes würklich thätlich trachten, und ſolche, die ſcheinheilig Andere verdammen und ſich dabei über ihren eigenen Zuſtand täuſchen.

V. 7. *Καϑ᾽ ὑπομονὴν ἔργ. ἀγ.* Ὑπομονὴ iſt perseverentia, ſo wird ὑπομένειν auch bei den Claſſikern gebraucht, Plato, de leg. X, 9., vom Aushalten des Angriffs der Feinde, Xenophon, Cyrop. l. 7. c. 1. §. 30. So Oekum.: *ὑπομονὴν εἰπών, γενναίως ἔχειν διδάσκει πρὸς τοὺς πειρασμούς.* Paulus will ausdrücken, daß es nicht bloß auf einzelne Regungen für das Gute ankommt, daß eine Richtung des Menſchen

auf daſſelbe vorhanden ſeyn muß. Es erhellt deutlich aus der Verbindung dieſer Worte mit ζητοῦσι, daß der Apoſtel die Geſinnung vorausſetzt und die Beharrlichkeit im Würken nur als Zeichen einer lebendigen Geſinnung betrachtet. —— Δόξαν κ. τ. κ. ἀφϑ. iſt ein Hendiatria nach dem Hebräiſchen, wo die Hauptwörter ſtatt der Beiwörter geſetzt werden. Es iſt alſo zu überſetzen: „eine herrliche und glorreiche Unſterblichkeit.“ Umgekehrt ſieht Ambroſius ἀφϑ. als Prädicat zu τιμή an, und dies giebt ihm Gelegenheit zu der ſchönen Bemerkung: „Paulus will den höhern Grad der Herrlichkeit der Chriſten bezeichnen, der dort ihrer wartet: In praesenti enim honor vel gloria frequenter amittitur, quia corruptibilis est qui dat, et quod dat, et qui accipit.“ Τιμή ſchließt ſich häufig an δόξα an: Hebr. 2, 7. 1 Tim. 1, 17. beſonders 1 Petr. 1, 7. Es entſprechen beide Worte zuſammen dem הוֹד וְהָדָר. Chryſ. bemerkt ſchön zu dieſen beiden Worten: „Siehe, wie, wenn er von zukünftigen Dingen redet, er nicht Bezeichnungen für ſie findet und daher von zeitlichen Gütern ſein Bild entlehnt; ἐπειδὴ γὰρ πάντα ὑπερβαίνει τὰ ἀνθρώπινα, οὐκ ἔχει εἰκόνα αὐτῶν ἐντεῦθεν δεῖξαι, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι λαμπρῶν παρ᾽ ἡμῖν, ἀπὸ τούτων αὐτὰ ὡς ἐγχωρεῖ παρίστησιν, ἀπὸ τῆς δόξης, ἀπὸ τῆς τιμῆς, ἀπὸ τῆς ζωῆς. — Gewaltſam wäre es mit Oekum. ein Hyperbaton anzunehmen, ſo daß die Conſtruction dieſe wäre: τοῖς καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον, ἀποδώσει δόξαν καὶ ἀφθαρσίαν. Eben ſo gewaltſam und unnöthig verbindet Beza und Herzog ἔργου ἀγαθοῦ mit δόξαν und überſetzt: qui secundum patientem exspectationem quaerunt boni operis gloriam; dann müßte ſich ἀφθαρσία ebenfalls auf die Werke beziehen, und dies gäbe keinen Sinn.

V. 8. *Τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας.* Das ἐκ umſchreibt ein Adj. wie z. B. Phil. 1, 16 und 17., wo auch οἱ ἐξ ἀγάπης und οἱ ἐξ ἐριθείας. So auch οἱ ἐκ στοᾶς und οἱ ἐκ περιτομῆς. 1 Joh. 4, 5. Theoph. erklärt es: πονηροὶ ἀπὸ φιλονεικίας. Beza: litigiosi sive dogmata sive mores spectentur. Pelag.: contentiosus qui aliquid contra suam conscientiam nititur defensare. Dies wäre der gewöhnliche griechiſche Sprachgebrauch. Allein weit mehr empfiehlt ſich der helleniſtiſche Gebrauch dieſes Wortes, welcher übereinſtimmt mit der gewöhnlichen Bedeutung

von

von מָרָה בְּ „widerſpenſtig ſeyn", beſonders von den Gottloſen gebraucht 5 Moſ. 21, 20., wofür auch die LXX. ἐρεθίζειν τὸν θεόν und ἐρίζειν τῷ θεῷ hat. Der Aethiope überſetzt „die Abtrünnigen." —— Ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ. Welche ἀλήθεια iſt hier gemeint? Am natürlichſten die, von der im erſten Capitel die Rede war: das allgemeine religiös=ſittliche Bewußtſeyn. Richtig Calvin: simpliciter regula divinae voluntatis, quae sola veritatis lex est, designatur — nihil medium est, quominus in peccati servitium mox concedant, qui subiugari a Domini lege noluerunt. Enger nimmt es Pel. und Oek.: die Wahrheit des Evangelii. Noch enger Ambroſius: Die Wahrheit, daß es ein Gericht für alle Ewigkeiten giebt. Das ἀπειθέω zeigt ein willkührliches, abſichtliches Sündigen an. Theod.: οὐ τοῖς ἐκ περιστάσεώς τινος ὀλισθαίνουσιν εἰς αὐτήν, ἀλλὰ τοῖς μετὰ πολλῆς αὐτὴν μετιοῦσι σπουδῆς. —— Πειθομένοις δέ. Oek.: ἑκὼν γὰρ πείθεται ὁ πειθόμενος. — Ἀδικία wie im erſten Capitel V. 18. im Gegenſatz zu ἀλήθεια: Unheiligkeit, die ſündlichen Neigungen, welche dem ſittlichen Bewußtſeyn widerſtreben. Die Worte θυμὸς κ. ὀργή ſtehen wahrſcheinlich zur Verſtärkung des Nachdrucks gleichbedeutend. Sonſt könnte man auch einen Unterſchied finden. Ammonius: θυμὸς μέν ἐστι πρόσκαιρος, ὀργὴ δὲ πολυχρόνιος μνησικακία. Euſtathius: θυμός der innerlich aufwallende, ὀργή der äußerlich ausbrechende Zorn. Wenn Gott Abneigung und poſitiver Widerwille gegen das Böſe und in ſo fern Strafgerechtigkeit beigelegt wird, muß natürlich das Leidenſchaftliche und Ungeordnete, was beim Menſchen der Widerwille gewöhnlich mit ſich führt, und was auch die Ausdrücke θυμός und ὀργή mit in ſich ſchließen, hinweggedacht werden. — Uebrigens iſt hier ein Anakoluth, indem beide Worte eben ſo wie ζωὴν αἰώνιον im Acc. ſtehen ſollten, allein während dort Paulus ἀποδώσει ergänzte, hat er hier wahrſcheinlich καταβήσεται hinzugedacht.

V. 9. Dieſer Vers und V. 10. iſt Zuſammenfaſſung von dem in V. 6, 7, 8. Geſagten, indem zugleich von dem Apoſtel ausdrücklich hier die Beziehung jener ſeiner Worte hinzugefügt wird, nämlich die Anwendung derſelben auf Juden und Heiden. Richtig Beza: thesis superior ad hypothesin applicatur. Zu er=

gänzen iſt zu dem *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν* ein Zeitwort, wie etwa *κατα-βήσεται*. So wie das *θυμὸς κ. ὀργὴ* ausdrückte, welches die Folgen der menſchlichen Sünde bei Gott ſeien, ſo bezeichnet *θλί-ψις κ. στενοχωρία* die Aeußerungen derſelben an dem Menſchen. Auch dieſe beiden Worte werden bei Profanſcr. häufig verbunden, wie auch im Hebräiſchen die gleichbedeutenden צָרָה וְצוּקָה Jeſ. 30, 6. Den Unterſchied aber zwiſchen beiden, wenn man einen annehmen will, bezeichnet Paulus ſelbſt 2 Kor. 4, 8. *θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι*, wo er unter dem zweiten „innere Angſt" verſteht, unter dem erſten „äußere Bedrängniß." —— *Ἐπὶ πᾶ-σαν ψυχήν*. Ambroſ.: desuper animam dicit, ut spiritualem poenam intelligas, non corporalem, quia anima invisibilibus poenis artabitur. Das Richtige, wie auch ſchon Pel. bemerkt, iſt, daß *ψυχή* wie נֶפֶשׁ in der Bedeutung „Perſon" zu nehmen iſt. —— *Ἰουδαίου τε πρῶτον κ. Ἑ.* Wir müſſen auch hier wieder das *πρῶτον* geben durch „zunächſt." Es äußert ſich nämlich die göttliche Gerechtigkeit bei denen zunächſt, welche in den beſtimmteſten und näheſten Beziehungen zu ihr ſtanden. Es werden die Juden gleichſam zuerſt vor Gericht treten, weil ſie in genaueren Beziehungen zu Gott ſtehen. Gerade ſo iſt das *πρῶ-τον* in der gleichen Redensart Cap. 1, 8. genommen, und daher iſt die Erklärung, die Origenes und Chryſoſtomus hier von dem *πρῶτον* geben, obwohl ſie an ſich eine richtige Bemerkung enthält, nicht ſtatthaft. Sie meinen nämlich, daß dadurch ausgedrückt werden ſolle, die Juden würden, weil ſie mehr Erkenntniß gehabt, auch härter geſtraft werden. Chryſ.: *ὁ γὰρ πλείονος ἀπολαύσας τῆς διδασκαλίας, μείζονος ἂν εἴη δὲ τιμωρίας ἄξιος ὑπομεῖναι παρανομιῶν.*

V. 10. 11. *Δόξα κ. τιμή* iſt הוֹד וְהָדָר, *εἰρήνη* iſt שָׁלוֹם Heil, Segen. נָשָׂא פָּנִים eine Perſon annehmen, gütig aufnehmen, daher: begünſtigen, ſodann auch im üblen Sinne von Richtern: nicht auf die Sache ſehen, ſondern nur die Perſon anſehen. In dieſer Bedeutung im N. T. *πρόσωπον λαμβάνειν* oder *εἰς πρόσωπον βλέπειν*. Der Apoſtel meint alſo, daß Gott beim Gerichte den Juden nicht um ſeiner Perſon willen, darum daß er Jude iſt, begünſtigen werde, ſondern nur auf die Sache blicken, und dieſe iſt hier Reinigkeit und Heiligkeit.

Zweiter Theil: Je nach den verſchiedenen Gnadenmitteln und je nach ihrer verſchiedenen Erkenntniß richtet Gott die Menſchen, V. 12—17.

V. 12. Den allgemeinen Satz, den der Apoſtel V. 11. ausgeſprochen, wendet er auf den beſondern Fall an. Wollte Gott die Juden als ſolche begünſtigen, ſo würde er ſie nach dem leichteren Maaßſtabe richten, nach welchem er die Heiden beurtheilt. Oekum. richtig: *δεῖξαι θέλει ἐν δύο ἁμαρτήσασιν Ἰουδαίῳ τε καὶ ἀκροβύστῳ χεῖρον τὸν Ἰουδαῖον τιμωρεῖσθαι, ὅσῳ καὶ νόμου ὁδηγοῦ εὐπορήσας ἥμαρτεν. ὅσῳ πλείονος ἀπήλαυσεν ἐπιμελείας, τοσούτῳ μείζονα δώσει δίκην.* —— *Ἀνόμως* iſt gewöhnlich gleich *παρανόμως*; hier aber gleich *χωρὶς νόμου*, vgl. die erläuternde Parallelſtelle 1 Kor. 9, 21. Doch iſt es hier nicht ſtreng zu nehmen, als hätten die Heiden überhaupt nichts von einem göttlichen Geſetze gehabt, der *νόμος* iſt hier nur das göttliche Willensgeſetz, inſofern es im moſaiſchen Geſetze niedergelegt war. Nach V. 15. iſt ja den Heiden das göttliche Geſetz ins Herz geſchrieben. —— *Ἀπόλλυσθαι* wie אָבַר, dem es in der LXX. entſpricht: „elend werden, zu Schanden werden.“ Sirach 10, 3.: *βασιλεὺς ἀπαίδευτος ἀπολεῖ τὸν λαὸν αὐτοῦ.* Das *ἀνόμως* dieſer Stelle erklärt Oek.: *οὐ μετὰ ἀκριβείας νόμου, ὃ δηλοῖ τὴν σύμμετρον ἀπώλειαν.* —— *Ἐν νόμῳ* ſo viel als *ἔννομος*, welches Paulus 1 Kor. 9, 21. braucht, „indem ſie das Geſetz haben.“ So *οἱ ἐν περιτομῇ* „die, welche beſchnitten ſind.“ —— *Κριθήσονται.* Vulg. iudicare, beſſer in der gewöhnlichen Bedeutung „verdammen.“ —— *Διὰ νόμου.* So wie über die Heiden, die durch die verkehrte, ungöttliche Willensrichtung oft betäubte Stimme des nie ganz unterdrückbaren ſittlichen Bewußtſeyns zeugen wird, ſo über die Theokraten die in Stein gegrabene, und darum nie zu verdunkelnde Erklärung des Willens Gottes. Kant und Fichte in der „Critik aller Offenbarung“ machen darauf aufmerkſam, daß der Menſch irre werden kann, ob die göttliche Stimme des Sittengeſetzes in ſeinem Innern auch würklich von Gott ſei, darum habe eine äußere Offenbarung und Beſtätigung Noth gethan, damit die Göttlichkeit des Sittengeſetzes befeſtigt würde. Hinzuzuſetzen iſt in Bezug auf vorliegende Stelle: auch kann der innere Richter betrogen und ſein Auge ver-

blendet werden, das äußerlich geoffenbarte Geſetz dagegen iſt unwandelbar. Darum wird es den Juden unerbittlicher richten können. Der allgemeine Gedanke iſt alſo: „Gott richtet ſtets nach den ſubjectiven Verhältniſſen, darum werden Heiden und Juden je auf ihre Weiſe vor Gott als ſchuldig erwieſen werden.”

V. 13. In dieſem und dem folgenden Verſe fügt der Apoſtel Erläuterungen zum Geſagten hinzu. In dieſem rechtfertigt er ſich, wenn es dem Juden ſcheinen ſollte, als ſetzte er das Geſetz Israels zu ſehr herab, im folgenden, wenn man es unſtatthaft finden ſollte, daß er dem Heiden ſo gut als dem Israeliten ein Geſetz zuſchreibt. — Der Menſch kann ſich nicht ſein Bedürfniß nach Seligkeit und ſeine Sehnſucht nach Gewißheit der Erlangung derſelben verbergen und verdecken, es iſt dieſe Sehnſucht ſelber ein Funke Gottes; dabei ſind aber die Neigungen, dieſe Seligkeit im Geſchöpf ſtatt im Schöpfer zu ſuchen bei allen Menſchen ſo überwiegend, daß der Menſch gern mit jener Sehnſucht ſich blos abfinden möchte, das heißt durch äußerliche Mittel ſich der Seligkeit verſichern, um ungeſtört dem Genuſſe deſſen, was außer Gott iſt, ſich hinzugeben. Dieſe verkehrte Richtung offenbart ſich beſonders ſtark im Judenthume und im Katholicismus. So ſollte auch das Geſetz nach den Abſichten Gottes nur Mittel ſeyn zu dem höheren Zweck der Heiligung, ſtatt deſſen wollte Israel das Mittel zum Zweck machen und wähnte durch das bloße *Haben* des Geſetzes im Beſitz eines magiſchen Unterpfandes der Seligkeit zu ſeyn. — Der Ausdruck *ἀκροατής* iſt daraus zu erklären, daß den Meiſten das moſaiſche Geſetz nicht durch eignes Leſen bekannt war, ſondern durch das Anhören der Sabbatslectionen, vgl. Gal. 4, 21. Sonſt nennen aber die Griechen auch die Leſer *οἱ ἀκούοντες*, *Polybius*, Hist. 1, 13, 6. 1, 62, 2. und öfter, ſo auch eben daſelbſt 9, 1, 2. *ἀκροατής*. —— *Δικαιοῦσθαι* für unſchuldig erklärt werden.

V. 14. *Chryſ.*: *οὐκ ἐκβάλλω τὸν νόμον, ἀλλὰ καὶ ἐντεῦθεν δικαιῶ τὰ ἔθνη*. —— *Ὅταν γάρ*. Das *γάρ* bezieht ſich auf das *ποιεῖν τ. νόμον*, welches hier der Apoſtel den Heiden zuſchreibt, woran er dann auch den Beweis knüpft, daß gewiſſermaßen die Heiden ebenfalls einen *νόμος* beſitzen. *Φύσει* eben ſo wie bei den Neuern „sponte, nach angebornem Triebe.” Nicht verſchieden iſt die Bed. in Eph. 2, 3. *Φύσις* bezeichnet zuweilen bei den Claſſikern: ingenium, nativa virtus, *Valk.*: diatr. in

Eurip. p. 76. B. Sonſt ſteht *φύσει* dem *πλαστῶς* gegenüber und iſt gleich *ὄντως*. —— *Τὰ τοῦ νόμου* oder *τὸν νόμον ποιεῖν* oder *τὸν νόμον πράσσειν*, V. 25. „das Geſetz vollziehen.“ Wenn ſie dieſes thun, ſo iſt ihr eigenes ſittliches Bewußtſeyn ihre Norm. Eine Parallelſtelle iſt Arist. Ethic. IV, 14.: *ὁ δὴ χαρίεις κ.'ἐλεύθερος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ*. Auch die Rabbinen unterſcheiden דת טבעית והנימוסית ſ. Buxt. Lex. p. 1349. — Man könnte gegen dieſe Erklärung einwenden, daß alsdann herauskommen würde, daß die Heiden würklich das Geſetz Gottes zuweilen erfüllten; dies aber könne nicht der Sinn des Apoſtels ſeyn, welcher vorher alle Heiden, als in der ſittlichen Verhärtung und Verkehrtheit befangen, geſchildert hätte. Man wollte daher *ποεῖν τὰ τ. νόμου* in der Bedeutung nehmen: idem facere quod lex facit, i. e. honesta praecipere, turpia vetare. So ſchon Beza, dann Elsner, Capellus, Limb., Flatt u. A. Es ließe ſich bei dieſer Auffaſſung ein guter Zuſammenhang mit dem Nachfolgenden denken, allein es liegt ſo ſehr nahe, das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* in dem Sinne zu nehmen, in welchem ſonſt ſo häufig *ποιεῖν τὸν νόμον* vorkommt, auch ſcheint es deutlich dem *ποιηταὶ νόμου* in V. 13. zu entſprechen. Man kann ja überdies nicht ſagen, daß der Apoſtel durch die obige Schilderung der Verkehrtheit der Heiden jeden Einzelnen ohne Ausnahme bezeichnet, und die Unmöglichkeit einer wenigſtens äußerlichen Sittlichkeit geläugnet habe. Es iſt ja hier überhaupt nur die Rede von der äußerlichen Uebereinſtimmung mit dem Geſetze, dieſe würde gewiß der Apoſtel dem Heiden in mancherlei Beziehungen des Lebens nicht ſtreitig gemacht haben. Ja noch mehr als das; wenn der Heide den *νόμος γραπτός* in ſeinem Innern als ein von Gott ſelbſt in ſein Herz geſchriebenes Gebot betrachtete, ſo konnte er ſelbſt aus Scheu vor dem Heiligen, aus Ehrfurcht ſich zur Befolgung der Gebote angetrieben fühlen. Dieſe Ehrfurcht vor dem Heiligen, wenn gleich ſie bei den Hellenen nicht das Leben beherrſcht, tritt doch in manchen Ausſprüchen der Tragiker herrlich hervor. Um nur ein Beiſpiel anzuführen, ſ. den trefflichen Chor in Oedipus Tyr. v. 845 ff. über das Gewiſſen.

V. 15. Eine Beſtätigung des 14ten Verſes. Paulus will Beweiſe dafür angeben, daß die geſetzmäßigen Handlungen der Heiden ſich würklich auf ein inneres Geſetz im Buſen gründen. Zu

dem Ende beruft Paulus ſich auf den Kampf der Willensneigungen im Menſchen und die darüber vom ſittlichen Bewußtſeyn gefällten Urtheile. Er knüpft wieder durch *οἵτινες* an, welches wir auch hier auflöſen müſſen durch *γάρ*: *ἐνδείκνυνται γάρ*. Das *ἐνδείκνυνται* iſt hier nicht mit Grotius durch die Gloſſe zu erklären: vitae scilicet innocentiâ. Der Endzweck des Apoſtels in dieſem Verſe iſt ja eben, die Erſcheinungen eines ſittlicheren Lebens der Heiden zu erklären aus der Offenbarung des Willens Gottes in ihrem Innern, folglich bezeichnet das *ἐνδ.* das Offenbarwerden jenes innern Geſetzes bei genauer Unterſuchung des Innern. Es fragt ſich nun, was die Bedeutung von *ἔργον* ſei in dieſer Verbindung mit *νόμου*? Am einfachſten iſt es, *ἔργον τοῦ νόμου* collectiviſch in der Bedeutung zu nehmen, in welcher ſonſt immer der Plural *τὰ ἔργα τοῦ νόμου* vorkommt „ſie zeigen die vom Geſetz gebotenen Werke in ihrem Innern.“ So Theoph. und die meiſten Aelteren. Allein es iſt unwahrſcheinlich, daß der Singular geradezu für den einmal in dieſer Bedeutung recipirten Plural vorkommen ſollte, wenn man nicht etwa 1 Theſſ. 1, 3. das *ἔργον πίστεως* für *τὰ ἔργα τῆς πίστεως* nimmt, wie Vorſtius de Hebr. N. T. p. 256. thut. Diejenigen Exegeten, welche V. 14. das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόνου* in der Bedeutung nahmen „das Amt des Geſetzes ausüben,“ nehmen auch hier *ἔργον* in der Bedeutung officium, negotium. Grotius, der in der Auslegung des 14ten Verſes denſelben nicht beiſtimmt, erklärt doch *ἔργον* hier: id quod lex in Iudaeis efficit, nempe cognitionem liciti et illiciti. Legis virtus est imperare, vetare, permittere, punire. Auch de Wette überſetzt: „das Thun des Geſetzes.“ Dieſe Bedeutung von *ἔργον* iſt ſprachlich ganz wohl begründet, doch fällt ſie mit jener Erklärung des *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου*, und paßt auch nicht zu dem *γραπτόν*. Es wird demnach nur übrig bleiben, *ἔργον* für periphraſtiſch zu halten, wie Palairet, Wolf, Schleusner u. A. Zu vergleichen wäre von Stellen der Claſſiker für dieſen Gebrauch des *ἔργον*: Polyänus, Strat. l. 1. c. 18.: *τοῦ λογίου τὸ ἔργον ἀποβαίνει τῇδε*. Diogenes Laert., Prooem. ad hist. phil.: *τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι*. Bekannt iſt der periphraſtiſche Gebrauch von *χρῆμα, πρᾶγμα*, ſ. Viger., S. 159. Da nun aber dieſe Worte keineswegs immer rein pleonaſtiſch ſind (Winer Exc.

S. 194.), ſo würde auch hier ἔργον nicht ganz überflüſſig ſtehen, ſondern beinahe ſo viel wie ὑπόστασις bedeuten, wie dies ſchon Erasmus vermuthete. So überſetzt Seiler: „der Inhalt des Geſetzes." Michaelis: „der Sache nach iſt." Bolten will ſogar C. 3, 20. ἔργα τοῦ νόμου durch „Inhalt des Geſetzes" überſetzen, ſo auch Conr. Vorſtius. Aus den Apokryphen könnte Baruch 5, 51. für dieſen Gebrauch des ἔργον verglichen werden, wo οὐδὲν θεοῦ ἔργον ſo viel wie θεῖον, denn die Erklärung, die Schleusner im Thesaurus in LXX. davon giebt, virtus operosa, dürfte auf keine Weiſe zu billigen ſeyn. Im N. T. kommt es ähnlich vor Eph. 4, 12. und vielleicht auch 1 Theſſ. 1, 3. —— Συμμαρ. αὐτῶν τ. σ. Es iſt zu fragen, ob Paulus unter der συνείδησις und nachher wieder unter den λογισμοῖς etwas von dem νόμος γραπτὸς ἐν τ. κ. Verſchiedenes verſteht. Dann müßte man dieſe drei Commata unſers Verſes coordiniren als drei verſchiedene Beſtätigungen dafür, daß die geſetzlichen Handlungen der Heiden aus einem innerlichen Geſetze hervorgehen. So der luther. Exeget Hemming. Wiewohl ſich allenfalls dieſe Coordination rechtfertigen ließe, ſo iſt es doch natürlicher, das zweite und dritte Comma dem erſten unterzuordnen und als erläuternde Epexegeſe deſſelben zu betrachten. Der Ausdruck νόμος γραπτός war im gewöhnlichen Leben nicht gebräuchlich, Paulus erläutert ihn daher durch gewöhnlichere Ausdrücke, welche zugleich auf die Facta hinweiſen, durch die er gerechtfertigt wird. Unter dem allgemeinen Ausdrucke νόμος γραπτός verſtand Paulus die συνείδησις, das Gottverwandte im Menſchen, inſofern es ſich als ein Gefühl des Rechtes und des Guten offenbart. Man könnte auf das σύν in συμμαρτυρούσης Nachdruck legen, und es entweder auf νόμος γραπτός oder ταῖς καρδίαις beziehen, allein die συνείδησις kann doch nur als identiſch mit dem νόμος γραπτός gedacht werden, und die καρδία, d. i. das Gemüth, legt doch nur ein Zeugniß ab vermöge des νόμος γραπτός in ihr, mithin kann ſie auch nicht wohl als ein Zeuge neben der συνείδησις betrachtet werden. Wir nehmen daher das Compoſitum in der Bedeutung des Simplex. Auch συνειδέναι hat die Bedeutung des Mitwiſſens mit einem Andern, aber die Bedeutung des simul sciendi geht auch hierbei nicht ſelten unter, daher es auch mit dem Dativ der Sache ſteht. So Plato, Phaedon, p. 92. d. Vgl. Butt-

mann ad Dem. in Midiam, S. 186. —— Was nun das dritte Comma betrifft, ſo iſt dies wieder Epexegeſis und Ausführung des vorhergegangenen zweiten. Jenes unmittelbare ſittliche Bewußtſeyn des Menſchen wird nämlich vermittelt durch einzelne *λογισμοί*, die in der Reflexion eintreten. *Μεταξὺ ἀλλ.* *Μεταξύ* iſt hier ſo viel als *ἐναλλάξ*. So der Syrer; Vulg. invicem. Aehnlich gebraucht: Matth. 18, 15. Apg. 15, 9. Der Gegenſatz davon iſt das Anklagen der einen Parthei vor Gericht, und das Rechtfertigen der andern, was hier im Gewiſſen in einer Perſon erſcheint. —— *Κατηγ. ἢ κ. ἀπολ.* iſt nicht mit Dekum. und Sebaſt. Schmidt auf verſchiedene Perſonen zu beziehen, in deren einer die Ausſprüche des Gewiſſens rechtfertigten, in der andern beſtraften, ſondern der Apoſtel redet von dem doppelten Geſchäft des Gewiſſens in einem und demſelben Menſchen. Zu den beiden Verbis wird man als Object am beſten ergänzen: *τὸν ἄνθρωπον*, nicht *ἑαυτούς*, was freilich beſſer zu *μεταξὺ ἀλλήλων* paſſen würde. Es ſind aber nicht die Ausſprüche des Gewiſſens, die ſich ſelbſt einander anklagen und entſchuldigen, ſondern es ſind die Richterſtimmen des Gewiſſens, welche die Willensneigungen und Begierden des Menſchen billigen oder verwerfen. Eine Parallelſtelle iſt B. d. Weish. 4, 20., und bei Philo, de Decal. p. 756. (ed. Francof.): *ὁ μὲν ἐν ἑκάστῃ ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος ὡς μὲν κατήγορος αἰτιᾶται, κατηγορεῖ, δυςωπεῖ, πάλιν δ᾽ ὡς δικαστὴς διδάσκει, νουθετεῖ, παραινεῖ μεταβάλλεσθαι.* — Auch die Rabbinen nennen das Gewiſſen מְקַטְרְגָא den Ankläger. — Treffend umſchreibt dieſen Vers Erasmus: etenim cum nationes a lege Mosaica alienae, ultro, naturae ductu, quae lege iubentur, faciunt; quamvis nullo legis Mosaicae praescripto moneantur, tamen ipsi sibi legis vice sunt, propterea quod rem legis exprimunt non tabulis, sed ipsis mentibus insculptae, et quidquid apud eos, qui sub lege vivunt, geri solet apud tribunal, hoc in istorum pectore geritur, dum pro te aut adversum te testimonium dicit conscientia.

V. 16. Die Verbindung dieſes Verſes mit den vorhergehenden hat den Auslegern in grammatiſchen Hinſicht Schwierigkeiten gemacht, obwohl in Betracht des Sinnes kein Zweifel ſeyn kann über den genauen Zuſammenhang. Bei weitem die

Meiſten halfen ſich durch Einklammerung von V. 13. 14. 15., ſo daß das ἐν ἡμέρᾳ ſich genau an κριθήσονται in V. 12. anſchlöſſe. So Grotius, Limborch, Wolf. Allein ſchon Heumann bemerkt, daß man ſich bei einem ſo feurigen Charakter wie der Pauli kaum eine ſo große Parentheſe denken und dieſelbe nur dadurch erklären könne, daß man annehme, Paulus habe die drei Verſe erſt bei Durchleſung des Briefes noch beigeſchrieben. Dieſer öfters von Heum. gewählte Ausweg iſt aber ebenfalls wenig probabel. Doch auch abgeſehn vom Charakter Pauli, finden wir einen ſo großen innern Zuſammenhang in V. 13. 14. 15. und eine ſo genaue Verknüpfung von V. 13. mit V. 12., daß eine Parentheſe unwahrſcheinlich iſt, und man nur bei ängſtlichem Aufſuchen darauf fallen wird, V. 16. an V. 12. anzuſchließen. Auch wird man es nicht zugeben, was Heum. ebenfalls vorſchlägt und Beza in ſeiner Ueberſetzung würklich thut, bloß V. 14. und 15. einzuklammern, denn theils hängt V. 14. mit 13. eben ſo genau zuſammen, wie V. 13. mit V. 12., theils enthält V. 14. einen offenbaren Gegenſatz zu V. 17. Auch wird es endlich nicht angehen, V. 15. allein einzuſchließen, da οἵτινες eine genau ſich anſchließende Fortführung von V. 14. anzeigt. Am allergezwungenſten iſt nun der von Koppe und Roſenmüller gewählte Ausweg. Koppe nimmt μεταξύ in der Bed. von μετέπειτα, welche es unläugbar ebenfalls hat, dann iſt ἀλλ. τ. λογισμῶν κατηγ. ἢ κ. ἀπολ. ein Gen. absolutus, zu welchem ἑαυτῶν zu ergänzen. Indem nun Koppe μεταξύ an ἐν ἡμέρᾳ anſchließt, entſteht ihm folgende erkünſtelte Ueberſetzung: „Ihr eignes Gewiſſen ſagt es ihnen, und ihre eignen Grundſätze ſollen dereinſt ſie anklagen oder auch vertheidigen, wann Gott richten wird....“ Weit beſſer als alle dieſe Conſtructionsweiſen iſt die ungezwungene von Bengel, welcher ἐν ἡμέρᾳ mit ἐνδείκνυνται verbindet, was man dann ſehr wohl thun kann, wenn man das zweite und dritte Comma des funfzehnten Verſes dem erſten ſubordinirt hat. Er bemerkt ſodann zur Erklärung: quale quidquid fuit, tale cum conspicietur, desinietur et manebit. **In illo** die constabit illud in cordibus scriptum legis, apologiam etiam aliquam recte factorum coniunctam habens, quamvis homo in iudicio succumbat, semet accusatore, propter caetera. Idque infert accusationem vel etiam defensionem

(a maiori ad minus procedendo) in hac quoque vita constantem, quoties vel ipsum repraesentatur homini iudicium futurum, vel praeludia eius in conscientia, homine inscio, aguntur. Jhm folgt Chr. Schmid. Etwas verſchieden von dieſer Auffaſſung iſt die des Calvin, welcher auch Hieronymus folgt in Comm. in Ies. l. 18. c. 66. v. 18. zu dem Verſe: opera et cogitationes eorum venio ut congregem. Dieſe ſchließen das ἐν ἡμέρᾳ unmittelbar an das vorhergegangene ἀπολ. an, welches der hebr. und namentlich der pauliniſchen Conſtructionsweiſe ſehr angemeſſen iſt, und indem ſie ἐν in der Bed. von εἰς ἡμέραν nehmen, geben ſie dem Ganzen den Sinn, daß der Endzweck dieſes Kampfes des Gewiſſens gegen die ungöttlichen Willensneigungen dieſer ſei, zur Zeit des Gerichtes den Menſchen durch ſich ſelbſt widerlegen und überführen zu können. Calvin: rationes autem istas accusandi et defendendi ad diem Domini confert, non quia sint tunc primum emersurae, quae assidue nunc vigent ac officium suum exercent, sed quia sint tunc quoque valiturae, ne quis ut frivolas et evanidas contemnat. Oekum. und Theoph. und, wie es ſcheint, nicht weniger Theod. und Chryſ. ziehen ebenfalls ἐν ἡμέρᾳ zu ἀπολ., allein nicht in der Bedeutung von εἰς ἡμέραν; vielmehr wollen ſie, daß jene Gewiſſensausſprüche überhaupt erſt beim Gericht erfolgen werden. Jhre ganze Auffaſſung des Satzes hat Unklarheit. Es ſcheint nur zwiſchen der Calviniſchen oder der Bengelſchen Conſtruction die Wahl zu ſeyn. Doch könnte auch die Conſtruction der griechiſchen Väter beibehalten und nur in ſo weit modificirt werden, daß ἐν ἡμέρᾳ emphatiſch genommen würde, ſo daß der Sinn wäre: „ihre Gedanken rechtfertigen und klagen ſtets an, beſonders aber am Tage....” Ganz ſo Erasm.: secundum haec igitur iudicabit illos Deus olim, quum quod nunc occulte fit in praecordiorum latebris, tum propalam fiet sub oculis omnium. Der Apoſtel war V. 12. und 13. davon ausgegangen, von dem zukünftigen Gericht zu ſprechen. Erſt daran ſchloß ſich der Gedanke von dem Gericht, was ſchon jetzt im Jnnern der Menſchen ſtatt findet. Bei dieſem Zuſammenhange läßt es ſich wohl denken, wie in dem lebendigen Gemüthe des Ap. Gegenwart und Zukunft zuſammenfließen konnte. Was jetzt innerlich geſchieht, wird dann äußerlich offenbar werden. Für dieſe

Erklärung ſpricht auch im Nachfolgenden der Gegenſatz von den τὰ κρυπτά zum öffentlichen Gericht. Wollten wir V. 16. an V. 12. anſchließen, ſo würde das τὰ κρυπτά beziehungslos daſtehn, jetzt aber können und müſſen wir es beziehen auf jene dem äußern Auge verborgenen Kämpfe des Gewiſſens gegen die ungöttliche Geſinnung, die dann einem ſichtbaren Gericht unterworfen werden. Von der Kundwerdung der κρυπτὰ τοῦ σκότους und der βουλαὶ τῶν καρδιῶν in jener Periode des Weltgerichts ſpricht auch 1 Kor. 4, 5. —— Κατὰ τὸ εὐαγγ. μου. So nennt Paulus die geſammte ihm zur Verkündigung übertragene Lehre, Röm. 1, 16. 2 Tim. 2, 8., vgl. 1 Kor. 15, 1. —— Διὰ Ἰ. Χ. Daß Chriſtus im Zuſtande der Verherrlichung einſt Richter über das Menſchengeſchlecht ſeyn werde, verkündet Paulus auch anderwärts, Apg. 17, 31., und Petrus Apg. 10, 42. Doch iſt deswegen nicht, wie Pelagius und Grotius thun, gerade darauf ein beſonderer Nachdruck zu legen, als wenn nämlich P. gerade deswegen κατὰ τ. εὐαγγ. μου hinzuſetze, weil die menſchliche Vernunft nicht aus ſich ſelbſt wiſſen könne, durch wen Gott richten werde. Paulus will durch jenen Zuſatz nur auf eine feierliche Weiſe die große Wahrheit von jenem dereinſtigen Gericht über die Menſchheit beſtätigen. Noch verfehlter iſt es κ. τ. εὐαγγ. μου zuſammenzunehmen mit διὰ Ἰ. Χ. „nach meiner von Jeſu empfangenen Lehre." — Zum Schluſſe führen wir noch Semlers willkührliche Hypotheſe an, daß ὅτε vor κρινεῖ Gloſſem, der Satz von ἐν ἡμέρᾳ an ἀσυνδετῶς aufzufaſſen und ἐν ἡμέρᾳ zu überſetzen ſei: publice.

Dritter Theil: Demnach ſteht der Jude, welcher mancherlei Gnadenmittel und eine beſſere Erkenntniß hat, dabei aber das Geſetz übertritt, unter dem Heiden, der ohne äußere Gnadenmittel dem inneren Geſetz treu iſt, V. 17 — 29.

V. 17. Der Apoſtel zählt in dieſem und den folgenden Verſen alle Vortheile und Begünſtigungen auf, welche der Jude, wenn er es ernſt mit ſeiner Religion meinte, würklich hatte, ſtellt ſie aber mit den ruhmredigen Worten des Juden ſelbſt dar. ——

Εἰ δέ iſt aus äußeren überwiegenden Gründen und auch aus inneren als richtige Lesart in den Text zu nehmen. Die Lesart *ἴδε* ſcheint freilich leichter, denn leſen wir *εἰ δέ*, ſo vermiſſen wir den Nachſatz, aber bei dem Uebergewicht der codd. für *εἰ δέ* iſt eben wahrſcheinlich, daß *ἴδε* nur aufgenommen wurde, um den Zuſammenhang zu erleichtern. Ueberdies fängt Paulus nicht leicht mit *ἴδε* eine neue Gedankenreihe an. Den Nachſatz zu *εἰ δέ*, der im Affect der Rede ausfiel, finden wir auch der Sache nach in V. 21. —— *Ἰουδαῖος.* Daß der Apoſtel hier, wie die Meiſten meinen, auf die Etymologie des Namens Jude anſpiele, von הוֹדָה יְהוָה „Gott preiſen" hat wenig Wahrſcheinlichkeit, vielmehr iſt die Bemerkung von Grotius richtig: nomen erat religionis eo tempore et significabat *μονόθεον*. Es knüpfte ſich an den Namen Jude die Erinnerung an all' das Große, was Gott an den Vätern ausgeführt, darum konnte der Jude damit prahlen. Wie viel ſich der Israelit auf dieſen Namen einbildete, ſehen wir aus Gal. 2, 15. Phil. 3, 5. Offenb. 2, 9. Daher gebraucht auch der Apoſtel das Wort *ἐπονομάζειν*, welches feierlicher klingt. Plato, de legg. I. p. 8. Bip.: *ὦ ξένε Ἀθηναῖε. οὐ γάρ σε Ἀττικὸν ἐθέλοιμ' ἂν προςαγορεύειν. δοκεῖς γάρ μοι τῆς θεοῦ ἐπωνυμίας ἄξιος εἶναι μᾶλλον ἐπονομάζεσθαι.* —— *Ἐπαναπαύῃ τ. νόμῳ.* *Ἐπαναπαύεσθαι* iſt bei der LXX. die Ueberſ. von נִשְׁעַן Micha 3, 11., alſo iſt es gleich *πεποιθέναι*, vergl. 1 Makk. 8, 12. Phil. 3, 4. Beza: excitat Iudaeos Legi quasi placide indormientes, ut apertum et proximum periculum cernant. — *Νόμος* iſt hier nicht im weitern Sinne von den Schriften des A. B. zu verſtehen, ſondern von dem Geſetz Moſis im engern Sinn, wie aus dem Folgenden ſich ergiebt. —— *Καυχᾶσαι ἐν Θ.* Derſelbe Ausdruck Röm. 5, 11. Während die Heiden ſich *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* fühlten, Eph. 2, 12., indem ihre Götter ohne lebendige Einwürkung aufs Leben waren, ſtand der Jude in lebendiger, geſchichtlicher Beziehung zu ſeinem Gotte, und wußte deſſen Thaten zu erzählen. 5 Moſ. 4, 7.: Denn wo iſt ein ſo geehrtes Volk, zu dem Götter ſich alſo nahe thun, als der Herr unſer Gott, ſo oft wir ihn anrufen. Pſ. 147, 19. 20.: Er zeiget Jakob ſein Wort, Israel ſeine Sitten und Rechte; alſo thut er keinen Heiden, noch läßt ſie wiſſen ſein Recht, Hallelujah!

vergl. 2 Sam. 7, 23. Oekum.: *ὡς μόνος ἀγαπηθεὶς παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους.*

V. 18. Fernere Begünſtigungen des Iſraeliten, mit ſeinen eignen Worten angeführt. —— *K. γιν. τὸ θέλ.* sc. *τοῦ θεοῦ.* So Baruch 4, 4.: *μακάριοί ἐσμεν Ἰσραήλ, ὅτι τὰ ἀρεστὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν γνωστά ἐστι.* —— *Δοκιμ. τ. διαφ.* Dieſelbe Redensart Phil. 1, 10. *Δοκιμάζειν* hat (vgl. zu 1, 28.) die doppelte Bedeutung von „zu unterſcheiden wiſſen, prüfen" und „loben, billigen" und eben ſo hat *τ. διαφέροντα* die Bed. „entgegengeſetzte Dinge" und auch „das ſich Auszeichnende." Die letztere Bedeutung Andokydes, Or. 4. in Alcib.: *δεινὸν μὲν οὖν ἐστι καὶ ὑπὸ τῶν ἀγνοούντων τὰ δίκαια πάσχειν καλῶς, πολὺ δὲ χαλεπώτερον, ὅταν τις ἐπιστάμενος τὰ διαφέροντα παραβαίνειν τολμᾷ.* Die erſtere Xenophon, Mem. IV. 3, 11.: *ἐπειδὴ πολλὰ μὲν καλὰ καὶ ὠφέλιμα, διαφέροντα δὲ ἀλλήλων ἐστί.* Demnach kann überſetzt werden „du weißt die verſchiedenen Dinge zu prüfen." So Erasmus, Beza, Elsner, Clericus, auch ſchon Theodoret, welcher hat: *τὰ διαφέροντα ἀντὶ τοῦ ἐναντία ἀλλήλοις, δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν.* Oder es kann auch überſetzt werden „du erwähleſt, weißt zu billigen das Beſſere, Vorzüglichere." Vulg.: probas utiliora. So Chryſ., Oekum., Theoph., Luther. Am vorzüglichſten ſcheint, wenn wir bloß unſere Stelle berückſichtigen, eine dritte Bedeutung, nach der es heißt: causae dissidii, controversiae. So Xenophon, Hist. Graec. 6, 3, 5.: *σωφρόνων μὲν δήπου ἐστί, μηδὲ εἰ μὴ μικρὰ τὰ διαφέροντα εἴη πόλεμον ἀναιρεῖσθαι.* Polyb., Hist. 31, 13, 1.: *τὰ διαφέροντα τῷ βασιλεῖ πρὸς τοὺς Γάλατας* „die Streitigkeiten des Königs mit den Galatern." Danach wäre zu überſetzen: „du prüfeſt die Streitfragen." Dieſe Bedeutung dürfte indeß Phil. 1, 10. nicht zuläſſig ſeyn, und da wohl der Apoſtel dieſe Phraſe hier in keinem andern Sinne als dort genommen, ſo entſcheiden wir uns für die zweite Bedeutung, welche Phil. 1, 10. am beſten paßt. Calvin ſagt: duplex est probatio, altera electionis, quum id quod bonum probavimus, amplectimur, altera iudicii, qua discernimus quidem bonum a malo, sed conatu vel studio minime sectamur. Sic ergo erant eruditi in Lege Iudaei, ut possent morum censuram exercere, sed

de vita sua ad hanc censuram exigenda parum erant solliciti.

V. 19. Nachdem in V. 17. und 18. nur das Verhältniß der Juden geſchildert war in Bezug auf die für ſie ſelbſt erwachſenden Vortheile, führt jetzt der Apoſtel an, welche höhere Stellung die Juden ſich in Vergleich zu den Heiden anmaßten, und wie ſie, was ſie bei wahrhaft frommer Geſinnung freilich auch konnten, ſogar dieſen Wegweiſer zum Heile werden wollten. —— Ὁδηγὸν εἶναι τ. So warf der Herr ſelbſt den Phariſäern vor, daß ſie blinde Leiter der Blinden wären, Matth. 15, 14. Bekannt iſt, wie ſie dennoch ſich viel Mühe gaben Proſelyten zu machen, welche Beſtrebungen bei dem ſchlechteren Theile der Phariſäer (denn es gab auch edle Menſchen unter ihnen, welches der Talmud ſelbſt bezeugt, ſ. Buxt. Lex. Talm. s. v. פְּרוּשִׁים) theils aus gutmeinender Unwiſſenheit, theils auch aus Eitelkeit hervorgingen, Matth. 23, 15. S. darüber die gründliche Abhandlung von Danz in Meuſchens Nov. Test. ex Talmude illustr. Lips. 1736. p. 649. —— Φῶς τ. ἐν σκότει. Der Meſſias ſollte das Licht der Heiden werden nach Jeſ. 49, 6., vergl. Luc. 2, 32. Da aber in jener Zeit auch ſein Volk mit Antheil an des Meſſias Verherrlichung nehmen ſollte, indem auch von den Juden Miſſionare an die Heiden ausgehn ſollten, Jeſ. 66, 19., ſo betrachtete ſich jeder einzelne geſetzkundige Jude als „Licht der Heiden."

V. 20. *Ἄφρονες*, gleich פְּתָאִים, Pſ. 19, 8. *Νήπιος* kann gleichbedeutend damit ſeyn; Matth. 11, 25. ſteht es im Gegenſatz mit *σοφοί*. Es könnte indeß auch insbeſondere an die jüdiſchen Proſelyten gedacht ſeyn, welche bildlicherweiſe ſo genannt wurden (Selden, de iure nat. et gent. II, 4.), weswegen auch im N. T. *νεόφυτοι* und *νήπιοι* von jungen Chriſten 1 Tim. 3, 6. 1 Kor. 3, 1. Man könnte ſagen, daß ſich die Rabbinen gegen ihre Proſelyten wohl nicht ſo hochmüthig, ſondern vielmehr freundlich bewieſen haben möchten. Ueber ihren Stolz gegen dieſelben ſ. indeß Andr. Schmid, de symb. Apost. in Talmude ruderibus, Helmſt. S. 26. 27. —— *Ἔχοντα τ. μόρφ. Μόρφωσις* und *μόρφωμα* bezeichnet „die Geſtalt, das Bild einer Sache." Die Benennung kann nun feſtgehalten werden im Gegenſatze zum innern Weſen, dann bezeichnet es den Schein.

Phavor.: *τὸ ἐπίπλαστον, εἰκὼν κ. σχῆμα ἀληθείας, οὐκ ὂν δέ.* In dieſem übeln Sinne gebraucht es Paulus 2 Tim. 3, 5. So nehmen es hier Hammond, Lange u. A. Theoph.: *ἔχεις τ. μόρφ. οὐκ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τοῖς κατορθώμασιν, ἀλλ᾽ ἐν τῷ νόμῳ, πεποιθὼς αὐτῷ ὡς μορφοῦντι τὴν ἀρετήν. ὥςπερ ἐάν τις βασιλέως εἰκόνα ἔχων αὐτὸς μὲν κατ᾽ αὐτὴν μηδὲν ζωγραφοίη· οἱ δὲ μὴ πιστευθέντες αὐτήν, κ. χωρὶς τοῦ πρὸς αὐτὴν ἀποβλέπειν, μετὰ ἀληθείας αὐτὴν μιμοῖντο.* Allein es kann auch *μόρφωσις* den vollkommenen Abdruck bezeichnen und dann im guten Sinne ſtehen, wie das Zeitw. Gal. 4, 19., und wie *ὑποτύπωσις* 2 Tim. 1, 13. So auch im Latein. forma; forma officii, Cic. Off. 1, 29.; forma reipublicae. Dieſen Sinn müſſen wir hier annehmen, weil ja von einem Vorzuge die Rede iſt, mit dem ſich der Theokrat brüſtet. Chryſ.: *διὸ καὶ ἐπιδαψιλεύεται ὁ Παῦλος τοῖς δοκοῦσιν αὐτῶν εἶναι ἐγκωμίοις, εἰδὼς ὅτι μείζονος κατηγορίας ὑπόθεσις τὰ λεγόμενα.*

V. 21. Nun folgt eigentlich der Nachſatz zu dem *εἰ δέ* V. 17. Der Apoſtel nimmt wieder auf, was er über die Vorzüge des Juden geſagt, namentlich über ſeinen höhern Standpunkt zu den Heiden, und in einer kräftigen Antanaklaſis macht er ſie aufmerkſam auf den bei ſo vieler Begünſtigung der Erkenntniß deſto furchtbareren Abſtand des Lebens. Durch die Frage, in welcher der Tadel ausgeſprochen wird, wird derſelbe noch erhöht. Die von Paulus gerügten Sünden des Stehlens und Ehebrechens muß man nicht gerade, wie Michaelis u. A., als ſolche anſehn, welche unter den Juden vorzüglich im Schwange waren. Wie man aus dem *ἱεροσυλεῖς* ſieht, greift Paulus nur beſonders arge Sünden beiſpielsweiſe heraus, von denen nämlich unter einem von Gott ſo ſehr begünſtigten Volke gar kein Beiſpiel hätte vorkommen ſollen. Es iſt wohl natürlich, daß dem Apoſtel beſonders ſich die Geſetzgelehrten vor Augen ſtellen, während er dieſes ſchreibt, da, was Charakter des verderbten Volks im Ganzen war, von dieſen beſonders galt, wie auch das Proſelytenmachen V. 20., darum können die Ausſprüche Chriſti gegen die Geſetzesgelehrten als Parallelen angeführt werden, wie Matth. 23, 14. wider ihre Habſucht. —— *Κηρύσσω* iſt hier gleich קְרָא in der Bedeutung proclamare, mandatum edere, Jona 3, 5.

V. 22. Die berühmteſten rabbiniſchen Gelehrten, wie R. Akiba, Meir, Eleaſar u. A. beſchuldigt der Talmud des Ehebruchs. —— Λέγω in der Bedeutung „einen richterlichen Ausſpruch thun," Matth. 15, 5. Marc. 7, 11. So iſt מִצְוָה Befehl überſetzt τὰ λεγόμενα Eſth. 3, 3. —— Ὁ βδελ. τ. εἰδ. Εἴδωλα eigentlich Götzenbilder, dann auch heidniſche Götter, die auch βδελύγματα genannt werden שִׁקּוּצִים. Der Israelit, namentlich nach der Gefangenſchaft, hatte würklich einen horror davor. Als z. B. Pilatus die Abbildungen des Kaiſers auf den Feldzeichen mit den Soldaten nach Jeruſalem bringen ließ, eilten die Juden in großer Anzahl zu ihm nach Cäſarea. Fünf Tage lang erhielten ſie kein Gehör. Da endlich Pilatus erſchien, ließ er ihnen den Tod drohen, wenn ſie nicht ſogleich ſich entfernten. Sie aber legten ſich auf die Erde, boten den Hals dar und ſchrieen, ſie wollten lieber insgeſammt ſterben, als wider ihr Geſetz Bilder in ihrer Stadt haben. Ios. Archaeol. l. XVIII. c. 3. §. 1. De B. I. l. II. c. 9. §. 2. 3. Wäre nur dieſer Eifer mit der rechten Geſinnung vereint geweſen! — Das ἱεροσυλεῖν kann eine zwiefache Bedeutung haben. Die gewöhnliche iſt die „einen Tempel plündern." Danach könnte der Sinn ſeyn „du beraubeſt die Götzentempel." So nimmt es Chryſ., Theoph., Clericus, Koppe. Clericus umſchreibt nach dieſer Erklärung den Satz: tu qui ab idolis abhorrere ſingis quaſi rebus ſummopere pollutis, quas ne attingere quidem velles, tamen ſi detur occaſio, ipſa eorum templa ſpoliare non vereris. Im Geſetz war übrigens die Aneignung heidniſcher Güter ſtreng verboten, 5 Moſ. 7, 25. Michaelis, Moſ. Recht, Th. V. §. 248. Auch mißbilligte ſie nach Moſes Joſephus Archaeol. l. IV. c. 8. §. 10. Der Sinn würde alſo der ſeyn: „Du, der du ſonſt ein ſo großer Freund alles deſſen biſt, was zum Götzendienſt gehört, eigneſt dir ſogar die Güter heidniſcher Tempel an." Allein, was gegen dieſe Erklärung ſpricht, einmal berichtet uns die Geſchichte kein Beiſpiel von ſolchen Plünderungen heidniſcher Tempel, ſodann kann man ſich auch gar nicht denken, daß ſo oft Gelegenheiten dazu vorgekommen ſeyn ſollten. Eine andere Auslegung des Wortes iſt daher die, es metaphoriſch zu nehmen und auf die Entziehung der Abgaben an die Tempel, von Seiten der Laien, und der Einkünfte von Seiten der Prieſter zu

be=

beziehen. So Pelagius, Grotius u. v. A. Man führt das Beiſpiel an Ios. Archaeol. l. VIII. c. 3. §. 6., wo erzählt wird, daß die Juden die reichen Tempelſteuern der Proſelytin Fulvia unterſchlugen, und beruft ſich auf die den Juden gemachten Beſchuldigungen Maleachi Cap. 1, 8. 12. 13. 14. Cap. 3, 10. Doch ſcheint auch dieſe Beziehung auf das gewiſſenloſe Umgehen mit den Tempelſteuern eine gar zu beſchränkte. Man kann daher geneigt ſeyn, das ἱεροσυλεῖν in einer noch allgemeineren Bedeutung zu nehmen „biſt ein Schänder des Heiligen", ohne zu beſtimmen, was für eine Entheiligung des Heiligen dem Apoſtel beſonders vorgeſchwebt habe, der wohl nur im Affect auf dies Wort kam. So ſchon Bengel: Deo non das gloriam, quae proprie Dei est. So auch Chr. Schmid, Schleusner.

V. 23. Ὃς ἐν. ν. καυχᾶσαι. Baruch 4, 3. heißt das Geſetz ἡ δόξα τοῦ Ἰσραήλ. —— Διὰ τ. παρ. τ. ν. τ. θ. ἀτιμ. Chryſ. bemerkt: Sie begehen eine dreifache Sünde; ſie entehren; ſie entehren durch das, womit ſie beehrt ſind; entehren den, der ſie aus Gnaden geehrt hat. Rühmt ſich nämlich Einer eines beſonderen Gnadenerweiſes Gottes, ſo iſt er verpflichtet, um ſo viel würdiger und heiliger zu wandeln, ſonſt wird Gott entehrt, weil er einem Unwürdigen einen Gnadenerweis gegeben. So heißt es, daß die Heiden Gott läſtern und gering ſchätzen, weil ſein Volk in die Gefangenſchaft gerathen, Jeſ. 52, 5. Ezech. 36, 20. 23. Sie in Gefangenſchaft zu ſchicken war aber Gott genöthigt, wegen ihrer vielen Uebertretungen. So machte ihre Ungerechtigkeit Gott, der ihr Gott hieß, ein böſes Gerücht. Eben ſo ſagt Chriſtus, wir ſollen unſer Licht vor den Menſchen leuchten laſſen, damit der Vater im Himmel geprieſen werde, Matth. 5, 16.

V. 24. Wir haben ſchon zu Cap. 1, 17. bemerkt, wie gern die Juden überhaupt und auch die Apoſtel Vieles mit altteſtamentlichen Worten ſagen. Bei Paulus finden wir, daß er beſonders alles Harte und den Juden Auffällige in Citaten aus dem A. T. beibringt. S. Cap. 11. dieſes Briefes. So auch hier. Man kann bei ſolchen Anführungen zur Umſchreibung hinzuſetzen: „Nicht ich bloß ſage dergleichen, ſo werdet ihr ja ſchon im alten Bunde geſchildert." Oekum.: ἐπειδὴ βαρὺ εἶπεν, ὅτι τ. θεὸν ἀτιμά-

ζεις, τὸν προφήτην παράγει μάρτυρα. Paulus nennt keine Bibelſtelle, denn er citirt nur aus dem Gedächtniß nach dem Sinne. Stellen, die ihm vorſchweben konnten und hieher gehören, ſind folgende: Ezech. 36, 23. 2 Sam. 12, 14. Nehem. 5, 9.; beſonders aber die übereinſtimmendſte Jeſ. 52, 5.

V. 25. Der Apoſtel hatte durch alles Vorhergehende ſchon hinlänglich angedeutet, daß der Vorzug, den Israel genöſſe, ſo wenig ihnen an und für ſich das Wohlgefallen Gottes auswürken könne, daß vielmehr, wenn nicht die demſelben entſprechende Geſinnung hinzutrete, der Jude völlig in gleichem Range mit dem Heiden ſtehe, ja der Heide je nach Maaßgabe ſeiner Geſinnung über dem Juden ſtehen könne. Beſtimmt ausgeſprochen hatte er es noch nicht. Dies thut er hier, doch auch hier mit großer Mäßigung, um nicht von zelotiſchen Judaiſten als ein excentriſcher Verächter der alten Theokratie ausgeſchrieen zu werden. Paulus läßt nämlich die Würde, *Bundesvolk Gottes* und *Aufbehalter göttlicher Offenbarungen* zu ſeyn, in aller Ehrfurcht ſtehn, und ſtatt die Heiden dadurch den Juden gleichzuſetzen, daß er ſagen ſollte: die Idee eines Bundesvolkes iſt eine völlig eitle, es kommt überhaupt nur auf geheiligte Geſinnung an, ſagt er: „Die Würde eines Bundesvolkes erkenne ich wohl an, Gott ertheilte ſie denen, von welchen er wünſchte, daß ſie dieſe Würde vollkommen begriffen und derſelben gemäß lebten. Da dieſe aber ſie mißkennen, ſo tritt der das Sittengeſetz zu beobachten ſtrebende Heide in dieſe Würde ein, und der um die Befolgung des göttlichen Geſetzes unbekümmerte Jude wird betrachtet, als habe er an dieſer Würde durchaus keinen Antheil.“ Da die Beſchneidung das Zeichen deſſen war, der zum Bundesvolk gehörte, ſo nennt Paulus beſtändig das *Zeichen* für die *Sache*; περιτομή iſt: „die Würde eines Bundesvolkes,“ ἀκροβυστία: „das Ausgeſchloſſenſeyn von einem nähern Verhältniß zu Gott.“ Eine dem metonymiſchen Sprachgebrauch wie dem Inhalt nach ganz parallele Stelle (die indeß im Ausdruck unwürdig iſt) iſt: Schemoth rabba, Sect. 19. fol. 118. (bei *Schöttgen* ad h. l.): dixit R. Berachias: Ne haeretici et apostatae et impii ex Israelitis dicant: Quandoquidem circumcisi sumus, in infernum non descendimus, quid agit Deus S. B? Mittit angelum et praeputia eorum attrahit, ut ipsi praeputiati in infernum descendant.

V. 26. Ἀκροβυστία das erſtemal, wie aus dem dem zweiten ἀκροβυστία ſtatt αὐτῆς hinzugefügten αὐτοῦ erhellt, per meton. abstr. pro concr. für ἀκρόβυστοι und dies für οἱ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. —— Δικαιώματα חֻקִּים ſind die einzelnen Verordnungen. —— Φυλάσσειν nach dem hebräiſchen שָׁמַר beobachten. Das εἰς vor περιτ. iſt das hebräiſche לְ, welches immer vor der Sache ſteht, welche aus einer andern wird.

V. 27. Es kann das καί entweder eng an das Vorhergegangene angeſchloſſen werden, ſo daß auch dieſer Satz mit in das Gebiet der obigen Frage gehört, wie die Vulgata, Beza, Limb., Calvin, welche Conſtruction mehr griechiſch iſt, oder es kann dieſer Vers als Schlußfolge des Vorhergehenden von demſelben abgetrennt werden, ſo daß das καί fortſchreitend iſt. So würde es dem Helleniſtiſchen angemeſſener ſeyn. So Luther und Erasmus in der Paraphraſe: imo non solum aequabitur tibi in hac parte, quin imo praeferetur. —— Κρινεῖ. Die Geſetzeserfüllung des Heiden wird als lebendiges Zeugniß gegen die Juden dienen. Grotius: comparatione sui tuam culpam evincet. Vgl. denſelben Sprachgebrauch Matth. 12, 42. Hebr. 11, 7. —— Ἡ ἐκ φ. ἀκροβ. Unſtreitig ſind dieſe Worte zuſammenzunehmen. Der Apoſtel hatte vorhin metaphoriſch von Unbeſchnittenen geſprochen, zu denen er die Juden zählte; damit der Leſer wiſſe, daß er wieder aus der Metapher heraustrete, fügt er das ἐκ φύσεως hinzu. So Gal. 2, 15. ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι. Es liegt daher in dem Satze auch nicht die geringſte Veranlaſſung zu einer ſo gewaltſamen Conſtruction, wie Koppe ſie annimmt, welcher ἐκ φύσ. verbindet mit νόμον τελ. —— Τ. διὰ γρ. κ. περ. παραβ. ν. Γράμμα, per. met. das geſchriebene Geſetz wie 2 Kor. 3, 6. Durch Nennung von Geſetz und Beſchneidung umfaßte Paulus alle Vorzüge Iſraels, welche bei der gegenwärtigen Betrachtung zu berückſichtigen waren. Was den Juden zur Geſetzesbefolgung bewegen konnte, war einerſeits der Gedanke an ſeine Begnadigung als Bundesvolk, andrerſeits die ihm zu Theil gewordene beſtimmte Kenntniß des göttlichen Willens. Das διά nimmt Beza in ſeiner eigentlichen inſtrumentalen Bedeutung, indem ja das Geſetz und das Vorrecht als Bundesvolk Gelegenheitsurſachen zur Verſchlechterung des Juden wurden. Allein auf dieſen Gedanken kommt Paulus erſt ſpäter. Hier bezeichnet διά den

Zuſtand, die Umſtände, unter denen etwas geſchieht. So öfter im N. T., beſonders bei Paulus Apg. 12, 9. 1 Joh. 5, 6. Röm. 4, 11. Röm. 14, 10. 2 Kor. 2, 4. 2 Kor. 5, 10. Phil. 1, 20. *Διά* umfaßt nämlich wie das lateiniſche per und das deutſche „durch" den Begriff der Urſache und der Oertlichkeit „durchhin." Je nachdem nun der erſtere oder letztere Begriff, beſonders aber der letztere, vorwaltet, kann es auch „während" heißen. In dem Begriffe „während" liegt aber auch die Bedeutung „unter den Umſtänden — bei einer Sache." Und zwar findet ſich jene Bedeutung des *διά* im claſſ. Griech. theils in Redensarten, wo gewiſſe Hülfsverba mit den Subſtantiven verbunden werden, ſtatt die eigentlichen Verba zu ſetzen, wie *διὰ θαύματος ἔχειν, διὰ σπουδῆς ἄγειν, διὰ φόβου γίνεσθαι, διὰ μνήμης φέρειν* ſtatt *θαυμάζεσθαι, σπουδάζειν* u. ſ. w., theils in andern Verbindungen wie *διὰ χειρῶν ἔχειν, διὰ χαρίτων ὁμιλεῖν*, theils endlich wo es Adverbien bildet, wie *διὰ ταχέων, δι᾽ ἀπεχθείας, διὰ βραχυτάτων*. Fiſcher ad Weller. T. 3. P. 2. p. 171. 59. Aſt, in Plat. Remp. p. 429.

V. 28. Hier ſchließt der Apoſtel den Erweis, daß Iſrael ſchuldig ſei, und ſtürzt gänzlich das äußerliche Vertrauen auf die Theokratie als magiſches Hülfsmittel der Seligkeit. — Chryſ. macht mit Recht darauf aufmerkſam, daß auch hier der Apoſtel gar nicht abläugne, daß Gott würklich ſeine Gnadenerweiſe beſonders an das jüdiſche Volk geknüpft habe, allein man müſſe nur recht verſtehen, wen Gott unter dem Iſrael meine, welchem er die Erfüllung jener Verheißungen zugedacht habe, das ſei immer nur der bekehrte Theil des Bundesvolkes, gleichſam die innere Gemeinde der Gläubigen in der äußern Theokratie. Da nun offenbar ein großer Theil der Juden zu dieſer innern Gemeinde nicht gehöre, ſo folge daraus, daß ſie ſo gut wie die Heiden einer *δικαιοσύνη* bedürfen, die vor Gott gilt. —— *Οὐ γὰρ ὁ ἐν τ. φ. Ἰουδ. ἐ.* Sehr gewaltſam verknüpft Grotius dieſe Worte mit *οὐ ὁ ἐπ.* in V. 29. „Nicht der äußerliche Jude iſt es, der das Lob hat." Es iſt klar, daß zu dem *ὁ ἐν τῷ φανερῷ* noch einmal *Ἰουδαῖος* zu ergänzen iſt, wie zu dem *ἡ ἐν τῷ φανερῷ* noch einmal *περιτομή*. Ganz unnatürlich Storr *ἐστί* für *ἐστί τι*, valet aliquid. Das *ἐν σαρκί* iſt Exegeſis zu *ἐν τῷ φανερῷ*.

V. 29. Die Beſchneidung war ein Symbol der Reinheit des Herzens, daher ſprachen die Hebräer öfters, das Bezeichnete dem Bezeichnenden entgegenſetzend, von einer Beſchneidung des Herzens 5 Moſ. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. Im N. T. heißt ſie π. ἀχειροποίητος Kol. 2, 11. Phil. 3, 2. —— Ἐν πν. οὐ γρ. Das ἐν πνεύματι nimmt Beza und Heumann als Epexegeſis von π. καρδίας, „die am Herzen, alſo am Geiſte geſchieht" Dann ergiebt ſich uns aber in dem ἐν γρ. kein rechter Gegenſatz. Bei weitem die meiſten Interpreten, Oekum., Grotius u. A. beziehen daher πνεῦμα auf den Geiſt Gottes als Würkendes, nehmen ἐν in der hebräiſchen Bedeutung von „durch," erklären γράμμα im Gegenſatze dazu von dem Befehle des Geſetzes, und überſetzen: „welche durch den heiligen Geiſt gewirkt wird, nicht aber durch das bloße Geſetzesgebot." Der Apoſtel würde dann hervorheben, daß in der altteſtamentlichen Oekonomie nur ein gebietendes Geſetz, in der neuteſtamentlichen auch ein innerlich belebender Geiſt der Liebe waltet — ein Gegenſatz, den der Apoſtel oft hervorhebt. Man kann aber auch ἐν πν. und ἐν γρ. adverbialiſch nehmen, wie im Hebräiſchen die Adverbia durch בְּ gebildet werden „auf geiſtige Weiſe" und auf „buchſtäbliche, d. i. äußere Weiſe." So Auguſtin, Clericus u. A. Auch Beza erklärt ἐν γρ. ſo, bei welcher Erklärung er aber zu dem ἐν πν. auf die Art, wie er dieſes erklärt, der Form nach keinen Gegenſatz erhält. — Parallelſtellen aus Rabbinen ſind die Stelle aus dem Talmud, Tract. Nidda, f. 20, 2. „Der Jude ſitzt im Innern des Herzens." Ferner R. Lipman im Nizzachon die merkwürdige Stelle, Num. 21. p. 19.: אֵין הָאֱמוּנָה תְּלוּיָה בְּמִילָה. כִּי אִם בַּלֵּב מִי שֶׁאֵינוֹ מַאֲמִין כְּשׁוּרָה אֵין מִילָתוֹ מְשַׁוֶּה אוֹתוֹ לִיהוּדִי. „Der Glaube hängt nicht von der Beſchneidung ab, ſondern vielmehr vom Herzen. Wer nicht wahrhaft glaubt, den macht ſeine Beſchneidung nicht zum Juden." —— Οὗ bezieht ſich ſowohl auf den innerlichen Juden, als auf die innerliche Beſchneidung, es iſt alſo als Neutrum aufzufaſſen. Die Conſtruction iſt ganz hebräiſch. Wir müſſen ſie auflöſen in: τοῦτο γὰρ ἐπαινεῖται οὐ μόνον παρ' ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ. Ueber das Wort ἔπαινος in richterlicher Beziehung vgl. 1 Petri 2, 14. Röm. 13, 3.

Capitel III.

Inhalt.

Der Apoſtel begegnet ſolchen, welche, ungeachtet ſeiner vorſichtigen Ausdrücke im vorigen Capitel, ihn dennoch beſchuldigen konnten, er träte dem Anſehn der altteſtamentlichen Theokratie zu nahe. Dagegen zeigt er, er laſſe dieſe in ihrer vollen Würde. Dennoch aber müſſe er bezeugen, daß, wo von dem Verhältniß zwiſchen Juden und Nicht-Juden in Bezug auf Schuldigkeit vor Gott und Hülfsbedürftigkeit die Rede ſei, Juden und Heiden in gleiche Linie zu ſetzen ſeien, ſie ermangelten beide des Zuſtandes einer ſolchen *δικαιοσύνη*, wie Gott ſie von dem Menſchen fordern könne. Da nun hieraus hervorgehe, daß durch die Erreichung einer vollkommenen Geſetzeserfüllung weder Heiden noch Juden ſich eine ſolche *δικαιοσύνη* zu erringen vermöchten, wie ſie Gott fordert, ſo offenbare jetzt Gott einen ganz neuen Weg zur Erlangung derſelben, und dies eben in jenem Evangelio, was Paulus nach C. 1, 16. verkündigt. Dieſe neue Weiſe, der *δικαιοσύνη* theilhaftig zu werden, beſteht darin, daß ſich der Menſch die durch Chriſtum geſtiftete Erlöſung aneignet. Auf dieſe Weiſe gelangt Heide wie Jude ohne Unterſchied zur Rechtfertigung, und die Gelegenheit zur Selbſtſucht wird gänzlich ausgeſchloſſen.

Theile.

1) Bezeugung, daß Paulus keinesweges das Anſehn der altteſtamentlichen Theokratie herabſetzt, V. 1—8. 2) Erklärung, wie deſſen ungeachtet in Bezug auf Sündenſchuld und Hülfsbedürftigkeit zwiſchen Jude und Nicht-Jude kein Unterſchied ſtatt findet, V. 9—20. 3) Verkündigung, auf welche neue Art Gott allen Menſchen Rechtfertigung ertheile, da ſie unvermögend ſind, dieſelbe durch vollkommene Geſetzeserfüllung zu erlangen, V. 21—26. 4) Epiphonema: Darthuung, wie bei dieſer Art der Rechtfertigung die Gelegenheit zur Selbſtſucht völlig ausgeſchloſſen wird, und Heide und Jude auf gleiche Weiſe Begnadigung empfangen, V. 27—31.

Erſter Theil: Bezeugung, daß Paulus keinesweges das Anſehn der altteſtamentlichen Theokratie herabſetzt, V. 1—8.

V. 1. Der Apoſtel hatte das vorige Capitel damit geſchloſſen, die Vorzüge, die Iſrael als Bundesvolk genieße, könnten auf keine Weiſe es mehr von Sündenſchuld und Heilsbedürftigkeit be-

freien. Er führt jetzt den ihm ſelbſt gehäſſigen Juden redend ein mit ſeinem orthodoxen Einwurf. —— *Οὖν* „wenn es ſich ſo verhält, wie V. 28. und 29. in Cap. 2. ſagt.” —— *Τὸ περισσόν.* Vulgata „amplius,” beſſer: „praerogativa.” Diod. Sic., ed. Bip. II. p. 278.: *διὰ τὴν περιττότητα μνημονεύεσθαι.* Die zweite Frage iſt nur genauere Beſtimmung der erſten, inſofern die Beſchneidung eben das Zeichen der Glieder der Theokratie war.

V. 2. Die theokratiſchen Glieder des alten Bundes hatten in doppelter Hinſicht Vorzüge vor der Heidenwelt. Einmal abgeſehen von der Erſcheinung deſſen, der das Ziel der ganzen altteſtamentlichen Haushaltung war, war es eine große Gnade in näherer Beziehung zu Gott zu ſtehen als die Heiden, einer beſonderen Leitung Gottes zu genießen. Sodann aber waren auch die Vorzüge Israels groß bei Erſcheinung des neuen Gottesreiches; denn da ſie Offenbarungen in Bezug auf daſſelbe gehabt hatten, da es unter ihnen ſelbſt erſchien, da es ihnen zuerſt verkündigt wurde, ſo waren ſie in jeder Rückſicht eher in den Stand geſetzt darein einzugehen. Der Apoſtel läßt, weil es ja ſein Hauptzweck war, die Juden zur Anerkenntniß ihres Bedürfniſſes nach Chriſto zu führen, die erſte Gattung der Vorzüge ganz außer Acht, von der zweiten nennt er in dieſem Verſe den erſten. Es erhellt aber aus dem Geſagten, daß alle dieſe Vorzüge ſolche waren, welche nur den Weg erleichterten, zu dem wahren Ziele zu gelangen, und vermöge dieſer Beſchaffenheit, falls das wahre Ziel nicht erſtrebt wurde, die Strafbarkeit noch erhöheten. Im Gegenſatz zu dieſen Erweiſen der göttlichen Liebe ſticht die jüdiſche Untreue deſto mehr ab. Chryſ.: *εἶδες οὐδαμοῦ τὰ κατορθώματα αὐτῶν ἀλλὰ τοῦ θεοῦ τὰς εὐεργεσίας ἀπαριθμοῦντα;* —— *Κατὰ πάντα τρόπον.* Paulus hat wohl hiebei an nichts beſtimmtes gedacht. Wir können aber darunter die doppelte Art Vorzüge verſtehen, die, welche Israel genoß, abgeſehen von der meſſianiſchen Zeit, und die, deren es ſich erfreute, beim Eintritt derſelben. —— *Πρῶτον μ. γ.* Ein zweites folgt nicht, Einige wie Grotius, Hammond ſuchen es zwar Cap. 9, 4., allein ſehr gezwungen. Daher wollen Andere es als Adjectiv in der Bedeutung „das vorzüglichſte” nehmen. Beza: primarium illud est quod. Allein das *μέν* zeigt zwar nicht nothwendig, aber doch wahrſcheinlich auf ein folgen ſollendes *δέ*. Es iſt überdies auch dem Feuer des pauliniſchen

Geiſtes angemeſſener, daß wir annehmen, er habe das folgen Sollende vergeſſen, oder das Erſte für hinlänglich zu ſeinem Zwecke erachtet. Bucer, Calvin: etsi unum istud esset, satis valere debet ad eorum dignitatem. Origenes conſtruirt gewaltſam *ὅτι πρῶτον* „ihnen zuerſt anvertraut.“ *Γάρ* doch, einverſtandenermaßen. *Ἐπιστεύθησαν.* Das Subject hiezu iſt nicht *τὰ λόγια*, ſo daß ein illis ergänzt werden müßte, wie die Vulgata und der Syrer thut, ſondern nach attiſcher Conſtruction ſteht ſtatt des Dativ pers. bei dem Paſſivo der Nominativ, welcher hier Subject iſt und im Verbo liegt, daher iſt *τὰ λόγια* Accuſativ, „ſie ſind mit den Weiſſagungen betraut worden.“ Eben ſo 1 Kor. 9, 17. Gal. 2, 7. 1 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3. So auch Joſephus, Ant. 20, 8, 9. *τὴν τάξιν πεπιστευμένος*. Lukian, Nigrin. c. 34.: *οἱ ἐπιτετραμμένοι τὰς πόλεις.* —— *Λόγια τ. Θ.* könnte nach dem Sprachgebrauche, der auch bei Philo vorkommt, die göttlichen Gebote überhaupt, insbeſondere die zehn Gebote bezeichnen הַדְּבָרִים (wie Apg. 7, 38.), indeß hatte Paulus eben gezeigt, daß der Beſitz des *νόμος* den Juden nicht viel helfen könne; daher iſt wohl eine andere Bedeutung anzunehmen. *Λόγιον* heißt überhaupt „göttlicher Ausſpruch“ und kann daher auch insbeſondere von „Verheißungen, Weiſſagungen“ gebraucht werden, wie *χρησμοί*. Auch die Profanſcr. gebrauchen es für *μαντεύματα*. Die LXX. überſetzen חֹשֶׁן durch *λόγιον κρίσεως*. Auch Joſephus nennt es *λόγιον*, antiqq. 8, 3, 8. Philo, quis rer. div. h., p. 482.: *ἀκροτέλευτον λογίου τοῦ χρησθέντος αὐτοῦ τῷ υἱεῖ.* In der Bedeutung von *ἐπαγγελίαι* nimmt es hier Hunnius, Seb. Schmidt u. A. In der Bedeutung von *προστάγματα* dagegen Ambroſ., Oekum., Beza, Beauſ., man könnte dann vergleichen Pſ. 147, 19. 20. — Eine beſondere Auszeichnung der Juden als Theokraten iſt alſo, daß ſie der Vorahnungen der zukünftigen Erlöſungsanſtalt gewürdigt wurden.

V. 3. Der Apoſtel macht ſich ſelbſt einen Einwurf, der möglicherweiſe gegen jenen von ihm namhaft gemachten Vorzug der Israeliten erhoben werden konnte. Man konnte ſagen: Was nützt es, daß die Israeliten viele Jahrhunderte vor der Ankunft des Erlöſers Weiſſagungen auf ihn und Verheißungen erhielten, nun, da er gekommen iſt, glauben doch die meiſten nicht; dies kann alſo doch nicht als eine beſondere Begünſtigung angeſehen werden.

Darauf antwortet Paulus: Die Vortheile, welche ein an Jeſum gläubiger Jude aus jenen früher geſchehenen Verheißungen ableitet, bleiben ganz dieſelben, wenn auch viele Juden ungläubig ſind; denn Gott erfüllt einmal unwandelbar ſeine Verheißungen allen denen, welche dieſe Erfüllung annehmen. So hat alſo der an Jeſum gläubig werdende Jude doch den Vortheil vor dem Heiden, daß jene Verheißungen ihn leichter zum Glauben hinführen, und, wenn er ſich einmal zum Glauben entſchloſſen, ihn darin beſtärken. Eine Sinnparallele iſt 2 Tim. 2, 13. Theoph.: *ταῦτα λέγων, δοκεῖ μὲν αὐτῶν ὑπεραπολογεῖσθαι, ἔγκλημα δὲ ὅμως πάλιν ἄλλο εἰς μέσον αὐτοῖς προσφέρει, κ. δείκνυσιν αὐτοὺς ἀπιστήσαντας τοῖς θείοις λόγοις, δι᾽ ὧν ἐτιμήθησαν.* —— *Ἠπίστησαν.* Diejenigen, welche unter *λόγια* das Geſetz verſtehen, müſſen *ἠπίστησαν* gleichbedeutend nehmen mit *ἠπείθησαν*, wie auch ein Codex ſchreibt; es fragt ſich aber ſehr, ob dieſes ſprachrichtig ſey. Heſychius, welcher dieſe Bedeutung angiebt, kann ſie eben ſo wie jener eine Codex um dieſer Stelle willen angenommen haben. In der LXX. ſteht es in einigen codd. für בָּגַד Pſ. 25, 3., allein nach kritiſchen Gründen iſt dort *ἀνομοῦντες* zu recipiren. Koppe will, daß der Apoſtel das Verbum *ἀπιστεῖν* wegen des nachfolgenden *πίστις* gewählt habe, natürlicher iſt es, daß er das nachfolgende *πίστις* wegen des vorhergegangenen *ἀπιστεῖν* wählte. — *Τινὲς* ſagt der Apoſtel per charientismum ſtatt *οἱ πλεῖστοι.* —— *Πίστις*, Glaubwürdigkeit, Zuverläſſigkeit. So vielleicht in manchen neuteſtamentlichen Stellen, wie Gal. 5, 22., vgl. Sir. 40, 12., bei Profanſcribenten *πόλεμος ἄπιστος*, bellum contra datam fidem. — Mel.: hic locus continet egregiam consolationem ac monet, ne propter ingentem multitudinem impiorum suspicemur, promissionem gratiae Ecclesiae factam irritam esse, sed sciamus vere eam exhiberi, etiamsi paucissimi sint.

V. 4. Paulus verneint die Frage, die er ſich ſelbſt als Einwand aufgeworfen; ja, um die gänzliche Unſtatthaftigkeit jenes Einwandes zu zeigen, äußert er im Affect der Rede den Wunſch, daß immerhin alle Menſchen insgeſammt bundbrüchig werden möchten, das würde Gott nur noch mehr verherrlichen, denn es würde dadurch um ſo mehr ſich offenbaren, wie groß ſeine Treue ſei. Theoph.: *θῶμεν ὅτι πάντες ἠπίστησαν· καὶ τί τοῦτο; κἄν-*

τεῦϑεν δικαιοῦται ὁ ϑεός. —— *Μὴ γένοιτο* iſt die heftigſte Verneinung, unſer „das ſei ferne,“ wofür im Hebräiſchen חָלִילָה profana res mihi sit, im Rabbiniſchen ש״ח „ſei ruhig und laß dieſe Gedanken fahren.“ Bei Profanſcribenten ſteht εἰς κεφαλήν σοι, Küſter ad Arist. Plut. v. 525. Wegen dieſes γένοιτο wird der Apoſtel bewogen, zur Paronomaſie im nächſten Satz γινέσϑω zu gebrauchen. Dieſes γινέσϑω können wir zwiefach verſtehen, je nachdem wir interpungiren. Herzog, welchem auch Koppe folgt, ſetzt hinter γινέσϑω δέ ein Kolon, und nimmt an, daß das Folgende Anführung einer Bibelſtelle ſei, von Pſ. 116, 11. Dann hieße γίνεσϑαι „erfüllt werden,“ oder wie Koppe überſetzen will „vielmehr ſo ſei es.“ Bei dieſer letztern Ueberſetzung vermißt man ein ὧδε im Texte, bei der erſtern entſteht die Bedenklichkeit, ob γίνεσϑαι ohne weitern Zuſatz könne „erfüllt werden“ heißen, welches, wie Wolf richtig bemerkt, aus 1 Kor. 15, 54. nicht folgt, da ja dort dabei ſteht ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος. Es iſt demnach natürlicher, daß wir hinter γίνεσϑαι nicht interpungiren, ſondern es mit ὁ ϑεός unmittelbar zuſammennehmen. Dann hat es die Bedeutung „werden,“ welche dann dem Sinne nach hier ſo viel iſt, als „ſich erweiſen,“ Theoph.: φανεροῦσϑαι. —— Ἀληϑής nach hebr. Sprachgebrauch von der praktiſchen Wahrhaftigkeit, alſo zuverläſſig. —— Ψεύστης von der praktiſchen Unwahrheit, alſo bundbrüchig, daher Heſych.: ψεῦδος, ἀπάτη, πλάνη. Auf die Unzuverläſſigkeit alles menſchlichen Wortes und die Eitelkeit, darauf das Zutrauen zu gründen, macht oft kräftig das A. T. aufmerkſam, Jer. 17, 5. 1 Sam. 24, 10. — Für das, was der Apoſtel ſagen wollte, wäre es paſſender geweſen, wenn er das πᾶς δε ἀνϑρ. vorangeſtellt hätte. Gleich nun mit unſerer Stelle iſt der Ausſpruch über die Menſchen Pſ. 116, 11.; doch da hier nicht das ϑεὸς ἀληϑής ſteht, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß der Apoſtel dieſelbe hier citiren wollte. — Die folgende angeführte Stelle enthält einen analogen Gedanken. Sie iſt aus Pſ. 51, 6., ganz nach der LXX. angeführt. Dort geſteht der Pſalmiſt, daß er ſich würklich an Gott vergangen habe, und geſteht dieſes, damit Gott, wenn er ihn dafür ſtraft, als gerecht erſcheine. So dient hier die Anerkennung, daß alle Menſchen bundbrüchig ſind, auch gerade zur Erweiſung der überaus großen Bundestreue Gottes. —— Δι-

καιωθῇς, לְמַעַן תִּצְדַּק „recht haben, gerechtfertiget werden." —— Λόγος, Rechtshandel, Rechtsſache, Apg. 19, 38. —— Νικᾷν wird ebenfalls auch bei Profanſcribenten in der Bedeutung „die Oberhand in einem Rechtshandel behalten" gebraucht, im hebr. Texte ſteht ſtatt deſſen זָכָה rein ſeyn. —— Ἐν τ. κρίνεσθαί σε kann paſſiv und medial aufgefaßt werden, iſt von Manchen auch activiſch genommen worden. Die paſſiviſche Bedeutung würde im hebr. Texte gar keinen paſſenden Sinn geben, wiewohl ſie grammatiſch dort zuläſſig iſt. Dies würde indeß nicht hindern, daß die LXX. und mit ihnen Paulus den paſſiven Sinn „wenn du von den Menſchen beurtheilt wirſt" hätten annehmen können, obzwar auch für die Erläuterung, die Paulus aus dieſem Verſe nimmt, dieſer Sinn nicht eben paſſend erſcheint. Auch ſcheinen die Parallelſtellen aus den LXX. für den paſſiven Gebrauch zu ſprechen; ſo nimmt es daher Lamb. Bos und ihm folgen die Meiſten. Auf der andern Seite iſt der active Sinn der, welcher der hebr. Stelle und auch der Abſicht des Apoſtels am meiſten zuſagen würde. Da indeß für ihn ſich keine Beiſpiele finden, ſondern κρίνεσθαι, wenn es nicht paſſiv iſt, immer medial iſt, ſo nehmen wir es in der medialen Bedeutung. Wenn auch das Hebräiſche dieſe nicht haben kann, da dort שָׁפַט im Kal ſteht, und wahrſcheinlich active zu nehmen iſt, ſo konnten doch die LXX. das Medium ſetzen, wegen ſeiner Sinnverwandtſchaft mit dem Activ. Vgl. Jeſ. 43, 26. in den LXX. Wir überſetzen demnach: „damit du bei dem Streiten mit den Menſchen als gerecht erſcheineſt, und die Oberhand behalteſt, wenn du rechteſt."

V. 5. Die Beantwortung jener Einwendung, die Paulus ſich ſelbſt aufgeworfen, ob nicht der Unglaube der Juden in Bezug auf Chriſtum die Ertheilung der Weiſſagungen werthlos mache, konnte Gelegenheit zur einer noch gefährlicheren Behauptung geben. Wenn Paulus ſagte, bei der Bundbrüchigkeit der Menſchen trete die Bundestreue Gottes in deſto herrlicheres Licht, ſo konnte der ſophiſtiſche Uebermuth der Juden aus dieſem ſeinem Satze die Conſequenz ziehen: ſo ſei demnach der Sünder nicht mehr ſtrafbar, indem er zur Verherrlichung Gottes mitwürke. Das ἡμῶν bezieht ſich im Allgemeinen weder auf Juden noch auf Chriſten beſonders, ſondern auf ſündigende Menſchen. Ἀδικία und δικαιοσύνη ſind die Gattungsbegriffe für die V. 3. erwähnte ἀπιστία und πίστις.

Συνιστάναι „empfehlen, darthun.“ Philo, de migr. Abrah. p. 394.: τὴν σοφίαν αὐτοῦ διασυνίστησιν — ἐκ τοῦ τ. κόσμον δεδημιουργηκέναι. Das τί ἐροῦμεν iſt Formel der rabbiniſchen Dialektik: מַאי אִיכָּא לְמֵימַר quid est dicendum? was im Talmud immer als Abbreviatur vorkommt מא״ל. Eben ſo iſt auch dieſe den Gegner durch eine verneinende Frage abweiſende Wendung der rabbiniſchen Dialektik eigenthümlich. —— In dem μὴ ἄδικος ὁ θεός giebt der Apoſtel ſelbſt die falſche Beantwortung jener durch Conſequenzmacherei entſtandenen Frage an, eine Beantwortung, welche, wenn ſie richtig wäre, eben jene verderbliche Conſequenzmacherei als wahr darthun würde, und allerdings mit Nothwendigkeit aus jener giftigen Conſequenz gefolgert werden konnte. Das μή, das bekanntlich wie num Fragen einleitet, auf die man eine verneinende Antwort erwartet, wird demnach hier umſchrieben werden können: „Werden wir denn nun etwa jenen Einwurf ſo beantworten, daß wir geſtehen, Gott iſt...?“ —— Κατὰ ἄνθρ. λ. Mann kann ſich eine dreifache Beziehung dieſer Formel denken: ich ſpreche wie es der menſchlichen Natur, Auffaſſung, gemäß iſt; oder: ich ſpreche ſo wie die Menſchen gewöhnlich zu reden pflegen; oder im noch engeren Sinne: ich ſpreche wie jene Leute reden. Dieſe Beziehungen mögen nun wohl oft zuſammenfallen, indeß läßt ſich doch eine als die vorherrſchende nachweiſen, nämlich die zweite. Dieſe findet ſich Gal. 3, 15. Röm. 6, 19., wo ἀνθρώπινον λέγω. Aus dem A. T. führt man ſeit Grot. Pred. Sal. 2, 18. für dieſe Bedeutung an, indeß hat עַל־דִּבְרַת dort eine andere Bed. Dagegen findet ſie ſich ſehr allgemein bei den Talmudiſten, wenn ſie irgend eine Erläuterung aus dem gewöhnlichen Leben anführen: כְּמוֹ דְּאָמְרֵי אֱנָשֵׁי „wie die Menſchen gewöhnlich reden.“ Eben ſo iſt dieſer Sprachgebrauch auch bei den Claſſikern herrſchend. Er geht von der allgemeinen Bed. des ἀνθρώπινον aus „was unter den Menſchen Gebrauch iſt,“ Demoſth., ed. Reiske, I. p. 506. II. p. 998. Vgl. folgende Stellen. Ariſtophanes, Vespae, v. 1174. μή ᾽μοιγε μύθους, ἀλλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, οἵους λέγομεν μάλιστα τούτους κατ᾽ οἰκίαν. Ariſtoph., Ranae, v. 1090. ἢν οὖν σὺ λέγῃς Λυκαβητοὺς κ. Παρνασῶν ἡμῖν μεγέθη, τοῦτ᾽ ἔστι τὸ χρηστὰ διδάσκειν, ὃν χρὴ φράζειν ἀνθρωπείως; Strato der Komödiendichter bei Athenäus, Deipnosoph. (ed. Schweigh.)

T. III. l. 9. c. 29. (ed. Casaub. l. IX. c. 7.) läßt einen Koch zum andern, der in hohen Floskeln redet, ſagen: πλὴν ἱκετεύω γ᾽ αὐτὸν ἤδη μεταβαλεῖν, ἀνθρωπίνως λαλεῖν τε. Derſelbe Sprachgebrauch findet ſich auch im Lateiniſchen. Petron., Satyricon, c. 90. (ed. Burmann) minus quam duabus horis mecum moraris, et saepius poëtice quam humane locutus es. Vergl. dazu die Anmerkungen Burmanns. Ferner Symmachus, epp. ed. Leccius, p. 47. ep. 32., persuasisti mihi, epistolae meae concinnationem inhumanam non esse, vergl. inhumanus ſtatt divinus bei Apulej. Metam. l. V. p. 148. ed. Paris. So ſagt auch Cicero, de divinat. l. II. c. 64. hominum more dicere für „in gewöhnlicher Rede ſagen." In dieſem Sinne nimmt es auch Theodoret hier, ſ. auch deſſen Erkl. zu Gal. 3, 15. Abweichend von ihm andere Aeltere, wie ihm auch Suicer s. h. v. namentlich den Theoph. gegenüber ſtellt. Schon Chryſ. erklärt das κατ᾽ ἄνθρ. durch: κατ᾽ ἀνθρώπινον διαλεχθείη λογισμόν, welches Theoph. und Oek. genauer ausführen. Erſterer ſagt: ἐγὼ μέν, φησι, τοιαῦτα ἀπολογοῦμαι ὑπὲρ τοῦ θεοῦ κατὰ ἀνθρώπινον λογισμόν, τοῦτ᾽ ἔστιν, ὡς ἔνι δυνατὸν ἀνθρώπῳ λογίζεσθαι δικαιολογίας, ἐπεὶ ὅσα ποιεῖ ὁ θεὸς ἔχει τινὰς ἀποῤῥήτους λόγους. Bei dieſer Auslegung iſt auch ſelbſt die Beziehung falſch, indem die Formel mit zu der folgenden Beantwortung Pauli ἐπεὶ πῶς κρ. τ. κ. gezogen wird. Ambroſiaſter erklärt: absit ne Deus iniquus dicatur, quia hoc homini competit, quem constat errare. Die neuern Ausleger weichen ſehr von einander ab; Viele: „wie die Gegner ſagen;" dies das unnatürlichſte.

V. 6. Der Ap. weiſt jenen übermüthig ſophiſtiſchen Einwand ab, indem er auf eine Wahrheit zurückgeht, die ja kein Jude läugnete. „Wenn in dieſem Fall aus dem Umſtande, daß durch unſere Sünde Gottes Vollkommenheiten noch mehr ins Licht treten, gefolgert werden könnte, daß folglich auch Gott nicht ſtrafen dürfe, ſo würde er auch nicht Weltrichter ſeyn können, denn — dies iſt ja überall der Fall, daß die menſchliche Sünde nur deſto mehr zur Verherrlichung Gottes dienen muß, obwohl die Verwerflichkeit derſelben darum nicht aufgehoben wird." Wir überſetzen demnach: „Wenn dem ſo wäre, wie ſollte er alsdann ein Weltgericht halten? — auch dies müßte hinwegfallen." So Grotius,

Beza u. A. Mit einer kleinen Schattirung des Begriffs überſetzen es dagegen die Meiſten: „Wenn dem ſo wäre, würde er dann wohl ein Gericht halten? (d. i. würde er wohl offenbart haben, daß er ein Gericht halten wird?)" So übrigens ſehr treffend Theoph.: διότι σε κολάζει, δι᾽ αὐτὸ τοῦτο οὐκ εἶ αὐτῷ τῆς νίκης αἴτιος· ἀδικία γὰρ τὸ τὸν αἴτιον τῆς νίκης παρὰ τοῦ νικῶντος κολάζεσθαι. Eben ſo Orig., Theod., Oek., Bucer, welcher ſagt: „Richten ſchließt ja doch wohl den Begriff des Rächens der Sünde in ſich?.." Noch eine andere, aber weit hergeholte Schattirung des Begriffs giebt Clarius an, welcher auf θεός den Nachdruck legt und den Sinn beſtimmt: „Sollten dann nicht vielmehr wir die Welt richten? denn wir würden ja durch unſere Sünde ſelbſt Gutes ſtiften." — Ganz abweichend von der gegebenen Erklärung iſt die von Limborch, Koppe, welche κόσμος von der Heidenwelt verſtehn, ſo daß der Sinn wäre: „Würkt eure, der Juden, Sünde zufolge eurer Conſequenzmacherei, daß Gott ungerecht iſt, wenn er euch ſtraft, ſo müßt ihr auch zugeben, daß der Heiden Sünde Gott verherrlicht, und er auch ſie nicht ſtrafen kann, was ihr doch als Juden nicht werdet zugeben wollen." Es iſt gegen dieſe Erklärung von Seiten des Sprachgebrauchs nichts einzuwenden. Die Iſraeliten unterſcheiden יִשְׂרָאֵל und אֻמּוֹת הָעוֹלָם „die Theilnehmer an der äußern Theokratie und die davon Ausgeſchloſſenen." Dieſer Unterſchied ging auf die geiſtige Theokratie über, und κόσμος bezeichnet auch hier „alle, welche am geiſtigen Reiche Chriſti keinen Antheil haben." Darunter ſind alſo auch die Heiden begriffen. Auch iſt es eben ſo wahr, daß die Juden insbeſondere von dem großen Gerichtstage, den ſie bei Ankunft des Meſſias erwarteten, glaubten, er ſei ein beſonderer Rachetag an den Feinden der äußern Theokratie, den Heiden (ſ. Lightfoot ad Ioh. 3, 17.). Deſſen ungeachtet iſt es doch richtiger, hier an das allgemeine Richteramt Gottes zu denken; denn einmal, da Paulus nicht an ein Richten der Heiden in dem jüdiſchen Begriffe glaubte, ſo konnte er nicht füglich auf dieſes als auf etwas ganz Gewiſſes im Futuro κρινεῖ ſich berufen; ihm mußte vielmehr das Richten der Heiden mit inbegriffen ſeyn unter dem Richteramt Gottes als שׁוֹפֵט כָּל הָאָרֶץ, wie Gott ſtets im A. B. heißt. Sodann weiſet ſogleich V. 8. aus, daß der Apoſtel unter κόσμος an Sünder aller Art und nicht bloß an Heiden gedacht

hatte. Auch möchte der Apoſtel, der jenen Wahn der Juden, daß ſie ſchon ihrer leiblichen Abkunft nach zum Reich Gottes gehörten, immer ſo nachdrücklich bekämpft und hervorhebt, daß ſie ihrer Geſinnung nach zum *κόσμος* gehören, kaum auf jene verkehrte Vorſtellung ein Argument gegründet haben. —— *Ἐπεὶ* denn (wenn dem ſo wäre — alſo ſo viel wie alioquin, ſ. Aſt, ad Plat. Remp. p. 633. C. 11, 6. 22. 1 Kor. 5, 10. u. a. *Κρίνειν* bei dem von uns angenommenen Sinne des Satzes nicht „verdammen," ſondern „richten." Das Fut. von dem was geſchehen kann (Winer, S. 119.).

V. 7. Dieſer Vers rechtfertigt V. 6., daß nämlich bei einer ſolchen ſophiſtiſchen Verdrehung jener Wahrheit, die Idee eines Weltgerichts gänzlich aufgegeben werden müßte. Statt daß aber Paulus hier den anſcheinend mit Unrecht gerichteten Sünder in der dritten Perſon redend einführen ſollte, trägt er nach einer gewöhnlichen Redefigur deſſen Rolle auf ſich ſelbſt über. Der Zuſammenhang dieſes Verſes mit den vorhergehenden iſt alſo dieſer: „Unmöglich kann man zugeben, daß Gott ungerecht ſei, wenn er den Sünder ſtraft, denn ſonſt würde ja auch das Weltgericht Gottes geläugnet werden müſſen, inſofern nämlich ich der Sündigende nicht als Sünder gerichtet werden kann, ſobald ich durch meine Sünde Gott verherrliche." Gleich bei Auslegung dieſes Verſes giebt ſich die Unrichtigkeit der Koppe'ſchen Erklärung von *κόσμος* zu erkennen, inſofern hier augenſcheinlich von dem Sünder jeder Art die Rede iſt. —— *Ψεῦσμα* für *ψεῦδος* iſt hier wie oben V. 5. *ἀδικία* zu nehmen nach dem hebr. שֶׁקֶר, welches „Nichtswürdigkeit" heißt, und *ἀλήθεια* iſt die praktiſche Wahrheit, gleich *δικαιοσύνη* „Heiligkeit," welchen altteſtamentlichen Sprachgebrauch auch noch die Rabbinen feſthalten, indem bei ihnen קְשׁוֹט die Bedeutung von Wahrheit und Heiligkeit hat. Daß die Ueberſetzung hier am richtigſten die Gattungsbegriffe ausdrückt, ergiebt ſich daraus, daß der Apoſtel aus dem ſpeciellen Verhältniß des Iſraeliten zu Gott, welches in der Bundbrüchigkeit des Iſraeliten und der Bundestreue Gottes beſtand, in die Betrachtung des allgemeinen Verhältniſſes des ſündigenden Menſchen zu Gott durch die Idee des Weltgerichts hinüber getreten iſt. Ganz gezwungen erklärt nun Koppe *ψεῦσμα* vom Götzendienſt und *ἁμαρτωλός* von dem Götzendiener, damit es

auf die Heiden paſſe. —— Ἐπερίσσ. εἰς τ. δ. αὐτοῦ für περισσοτέρως ἐδόξασεν αὐτόν nach dem hebr. הוֹתִיר לְטוֹבָה. —— Κἀγώ. Das καί bei ἐγώ nicht ganz bedeutungslos, inſofern es das Schickſal des Menſchen dem, was Gott bei dieſer Sache gewinnt, coordinirt. Es kann ausgedrückt werden, „obenein, daneben.“

V. 8. Fortſetzung der im vorigen Verſe von V. 6. gegebenen beweiſenden Erläuterung. Will man das angeführte Sophisma geltend machen, ſo hört Gott auch auf Weltrichter zu ſeyn, ja es kommt dann auf jenen alles ſittliche Gefühl empörenden Satz hinaus, daß wir Böſes thun müſſen, damit Gutes daraus hervorgehe. — Schwierig iſt die grammatiſch richtige Conſtruction. Zuerſt ſind die zu nennen, welche nichts ergänzen. Grotius nämlich nimmt ὅτι in der Bedeutung „warum“ und das μή am Anfange des Verſes mit dem ὅτι in der Mitte per metathesin für ὅτι μή „warum nicht.“ Für die Bedeutung „warum“ von ὅτι läßt ſich nur Marci 9, 11. 28. (auch hier iſt die Bedeutung noch nicht ſicher), anführen; eine Metatheſis dieſer Art iſt ungemein hart, und endlich ſtehen auch beide Worte zu ſehr von einander getrennt, als daß man an dieſer Stelle eine ſolche Verſetzung annehmen könne. Andere, wie Vulg., Erasm., Beza, Baumgarten, ſehen das ὅτι bloß als wiederaufnehmende Partikel an, welche wegen der Parentheſe geſetzt worden ſei, ſo daß das μή ſich unmittelbar an ποιήσωμεν anſchlöſſe. Ein ſolcher Gebrauch des ὅτι müßte dem Hebr. nachgebildet ſeyn, und hier finden ſich wohl auch Stellen, wo dieſer Sprachgebrauch vorkommt, ſo Jeſ. 49, 19. Mithin wäre dieſe Auffaſſung nicht unzuläſſig. Weit wahrſcheinlicher iſt es aber, daß der Ap., wie Winer annimmt, das ποιεῖν κακὰ u. ſ. w., welches von καὶ μή hätte abhängig gemacht werden ſollen, durch die Parentheſe verleitet an die directe Rede anſchließt. So nicht ſelten bei den Griechen, ſ. Herm. ad Vig. S. 745. Auch im Latein. Man kann daher ποιοῦμεν oder ποιήσωμεν ergänzen. Wir werden demnach den Satz ſo nachbilden können: „und warum ſollten wir nicht, was Einige, uns verläumdend ſagen, daß wir nämlich ermunterten, das Böſe zu thun, damit Gutes daraus komme, — wirklich thun?“ Chryſ.,

Theoph.,

Theoph., Oekum., ſcheinen eben ſo conſtruirt zu haben; λέγομεν dagegen ſupplirt Theodoret, welcher auch den Satz affirmativ faßte. Man kann als eine gewiſſe Analogie anſehen Thuk., Hist. l. 1. c. 134.: καὶ αὐτὸν ἐμέλλησαν μὲν εἰς τὸν Κεάδα [ἐμβάλλειν], οὗπερ τοὺς κακούργους ἐμβάλλειν εἰώθησαν. Vgl. auch in Bezug auf die Conſtruction 2 Kor. 3, 13. — Warum dieſe Blasphemie gerade den Chriſten ſchuld gegeben würde, giebt ſchon Chryſ., Ambroſ., Theod. an. Letzterer ſagt: οὐδέν, φησί, τούτων ἡμεῖς φαμεν, παρ' ἑτέρων δὲ λέγειν συκοφαντούμεθα, οἳ τῆς συκοφαντίας τίσουσι δίκας. εἰδέναι μέντοι χρή, ὡς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων λεγόντων, ὅπου ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις· τινὲς τῇ θεοσεβείᾳ δουλεύοντες ψευδολογίαις κατ' αὐτῶν κεχρημένοι, λέγειν αὐτοὺς ἔφασκον· ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά. —— Ὧν τὸ κρίμα ἔνδ. ἐ. Dieſer Zuſatz iſt nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine Abweiſung derer, welche jene Verläumdung vorbringen. Die Abweiſung derſelben iſt ſchon enthalten in dem πῶς κρινεῖ ὁ θ. τ. κ., die Anführung dieſer Verläumder iſt nur eine beiläufige, ſo gehört denn auch dieſer Zuſatz nicht in die Kette der Demonſtration, ſondern iſt nur beiläufig. —— Ἔνδικος = ἐν δίκῃ ὤν, Heſychius: δίκαιος, ἄξιος.

Zweiter Theil: Erklärung, wie deſſen ungeachtet in Bezug auf Sündenſchuld und Hülfsbedürftigkeit zwiſchen Jude und Nicht-Jude kein Unterſchied ſtatt findet, V. 9 — 21.

V. 9. Da die Rechtfertigung, welche der Apoſtel darüber aufſtellte, daß er keinesweges die theokratiſchen Verfügungen Gottes über Iſrael geringſchätze, ihm nur abgenöthigt war, und nicht eigentlich in ſeine Beweisführung gehörte, welche nur die Verſchuldung und Heilsbedürftigkeit der Theokraten wie der Nicht-Theokraten nachweiſen ſollte: ſo kehrt er jetzt wieder zurück zu ſeinem eigentlichen Gegenſtand, den er am Ende von Cap. 2. fallen gelaſſen hatte. Ungeachtet dieſe Zwiſchenunterſuchung, will er ſagen, uns das Ergebniß lieferte, daß die Juden von Seiten deſſen, was Gott für ſie gethan, viele Vorzüge haben, und vermöge eben deſſen es ihnen auch leichter gemacht iſt, in das Reich Chriſti ein-

zugehen; ſo kommen wir nichts deſtoweniger auf unſer ſchon früher erhaltenes Ergebniß zurück, daß ſie eben ſo wohl als die Heiden ſchuldig und hülfsbedürftig ſind. Von Seiten ihrer göttlichen Anſtalt haben ſie viel, von Seiten ihrer ſubjectiven Beſchaffenheit nichts vor den Heiden voraus. So Chryſ., Theoph., Ambroſ., Orig.: P. velut arbiter inter Iudaeos et gentes temperat sermonem semper et librat, ut nunc nos nunc illos in quibusdam videatur arguere; et rursum singulas partes certa spe promissionis animat. —— Das Medium *προέχεσθαι* bedeutet „ſich vorhalten," daher mit *ἀσπίδα*; aber auch metaphoriſch mit *πρόφασιν* „etwas vorſchützen, einen Vorwand gebrauchen." Man könnte es nun mit *τί οὖν* zuſammennehmen, wie der Syrer, Araber, Koppe thun, und die Ueberſetzung wäre: „Welchen Vorwand können wir nun gebrauchen?" So ſchon Hemſterh., Venema. Die Antwort wäre *οὐ πάντως* in der Bedeutung „gar nichts." Da es indeß dieſe Bedeutung nicht wohl haben kann, hat man es mit dem folgenden V. verbunden. Dort ſcheint freilich das *γάρ* einer ſolchen Verknüpfung zu widerſtreben, dieſes hat man indeß, nach dem Zeugniß einiger codd., aus dem Text entfernt. Es würde ſich nun fragen, an welchen Vorwand dachte hier P.? Am natürlichſten könnte man ſagen an das unmittelbar Vorhergehende, wodurch die Juden die göttliche Strafgerechtigkeit von ſich abzulehnen ſuchten; allein das paßt nicht zu dem *προῃτιασάμεθα κτλ.*, wo von etwas ganz Anderm die Rede iſt. Man würde alſo auf das viel Frühere zurückgehn müſſen, wo Paulus gezeigt hatte, daß dem Juden die bloße Geſetzerkenntniß nichts helfe, und daß er eben ſo gut wie der Heide Sünder ſei. So würde ſich zwar dieſe Erklärung von *προεχόμεθα* rechtfertigen laſſen, aber doch nur unter vielen Vorausſetzungen, die nicht natürlich ſind. Ueberdies iſt jener Gebrauch des *προέχεσθαι* zwar im claſſ. Griech. ſehr gewöhnlich, aber nicht im Helleniſtiſchen. Nach der im Hellen. gewöhnlichen Bedeutung hat *προέχειν* im Act. die Bed. „übertreffen." Wäre nun hier *προέχεσθαι*, wie Wetſt. will, das Paſſ. „werden wir von den Heiden übertroffen?", ſo würde dies nicht wohl in den Zuſammenhang paſſen, denn es war ja V. 1. von einem *περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου* die Rede. Folglich werden wir die ungewöhnlichere Bedeutung annehmen müſſen, daß *προέχεσθαι* die mediale Bed. habe: „ſich vorziehen," Heſych.:

προβάλλεσθαι, ὑπερέχειν. Dann können wir das τί οὖν trennen, wie wir müſſen, und οὐ πάντως behält ſeinen gewöhnlichen Sinn. Τί οὖν iſt das rabb. לְמַאי נַפְקָא מִנָּה „was geht daraus hervor," welcher Formel ſich die Rabb. bedienen, wenn ſie das Reſultat einer Unterſuchung aufnehmen. — Προαιτιᾶσθαι. Grotius, der die gewöhnliche Bedeutung annimmt (αἰτία causa forensis), überſetzt nach dem Rechtsausdruck: accusationem praestruximus. —— Ὑφ' ἁμαρτίαν — als unter einem Herrſcher. Matth. 8, 9. Gal. 3, 22.

V. 10. Ausſprüche der Pſalmen, welche die große Verderbtniß der Menſchen ſchildern, die namentlich um David an Sauls Hofe befindlich waren, wendet Paulus an, um durch ſie die allgemeine Verderbniß des ganzen Menſchengeſchlechts zu beſchreiben. Aus V. 19. erſehen wir jedoch, daß er den Ausſpruch des Pſalmiſten zunächſt auf die Juden bezogen wiſſen wollte. —— Die Stellen ſind aus ganz verſchiedenen Pſalmen zuſammengetragen; in dem codex Alex. der LXX. ſind ſie alle zum 14ten Pſ. angeführt, unſtreitig nach dieſer Stelle. V. 10—12. iſt aus Pſ. 14. nach der LXX. Die Worte ὅτι οὐκ ἔ. δ. οὐδὲ ἕ. gehören noch dem Apoſtel, der damit nur den Inhalt der folgenden Pſalmenſtellen angeben will.

V. 11. Pſ. 14, 2. Συνιῶν מַשְׂכִּיל. Eine erleuchtete Erkenntniß kommt nur aus dem Umgange mit Gott, und unerleuchtete Erkenntniß liebt nicht die Heiligkeit. 1 Kor. 2, 14. —— Ὁ ἐκζ. τ. Θ. Pelag.: qui non requirit fundamentum necesse est ut declinet. Da der Menſch gefallen iſt, ſo iſt ihm, als ſolchem, Gott ein verborgener Gott, doch ein mehr oder minder ſtarkes Ahnen und Sehnen treibt ihn zu dem Verborgenen, bis er am Ende ihn gefunden, und ſo nahe hat, daß er ſagen kann Pſ. 73, 25.

V. 12. Ἐξέκλιναν hat nach dem Hebr., wo סָר ſteht, den Sinn: von der Bahn, die zu Gott führt, abweichen. —— Ἠχρειώθησαν „unnütz werden", im hebr. נֶאֱלָח „verfaulen", metaphoriſch „einen innern Keim der Verwerflichkeit in ſich tragen." —— Ἕως ἑνός. Hebraismus ſtatt οὐδὲ εἷς. Calvin: ut optimum mutuae inter nos coniunctionis vinculum nobis est in Dei cognitione, ita eius ignorantiam fere sequitur inhumanitas, dum unusquisque, aliis contemptis, se ipsum amat.

V. 13. Wörtlich aus der LXX. von Pſ. 5, 10. Ein offenes Grab nennt der Pſalmiſt den Mund der Gottloſen, indem wie aus jenem Modergeruch, ſo aus dieſem verpeſtende Rede hervorgeht. —— *Ἐδολιοῦσαν*. *Δολιοῦν* „argliſtig handeln.“ Es iſt die böotiſch-alex. Endung aller hiſtoriſchen Tempora in *σαν*, wie *ἐλάβοσαν*, *ἐμάθοσαν*, alſo ſtatt *ἐδολίουν*.

V. 14. Mit geringer Abweichung nach der LXX. von Pſ. 10, 7. Unter Fluch iſt hier wegen des darauf folgenden Trug wahrſcheinlich Meineid zu verſtehen. Im Hebräiſchen ſteht nämlich nicht מְרָרוֹת, welches der Ueberſetzung der LXX. *πικρία* entſprechen würde, ſondern מִרְמוֹת, welches Trug heißt.

V. 15. Dieſe Stelle iſt aus Jeſ. 59, 7. 8. etwas verkürzt angeführt. Wer recht verderbt iſt, ſäumet nicht bei einer böſen That, ſondern ſchnell führt er ſie aus.

V. 16. Ebenfalls aus Jeſ. 59, 7. *Σύντρ. κ. ταλ.* שֹׁד וָשֶׁבֶר. *Ὁδοὶ* iſt nach dem Hebräiſchen die Lebensweiſe. Alſo iſt der Sinn: Bei allem was ſie anfangen iſt Unheil und Ruin, nämlich: für andere, oder auch: für ſie ſelbſt.

V. 17. *Ὁδὸς εἰρήνης*. Eine Lebensweiſe, aus welcher Heil fließt. *Γινώσκων*. Das praktiſche Erkennen, alſo: anerkennen.

V. 18. Aus Pſ. 36, 1. genommen. *Φόβος Θ.*, Erkenntniß, was für ein heiliges Weſen Gott iſt, und daraus hervorgehende Scheu.

V. 19. Wiewohl Paulus am Anfange bei Citirung dieſer Stellen nicht allein an die Juden gedacht hatte, ſondern die Verderbniß des ganzen Geſchlechts dadurch ſchildern wollte, ſo bezieht er ſie doch jetzt zunächſt auf die Juden. Er konnte ſich nämlich vorſtellen, daß dieſe vermöge ihres Hochmuths geneigt ſeyn dürften, jene Stellen nicht auf ſich zu beziehen, und fügt daher noch hinzu, daß Ausſprüche des A. B. auf die Theilhaber an demſelben gehen müßten. So Chryſ., Calvin, Grotius. —— *Ὁ νόμος*. Nach der hier gegebenen Erklärung können wir *νόμος* nicht wohl anders als in ſeiner allgemeineren Bedeutung nehmen, wie ſonſt *ὁ νόμος κ. οἱ προφῆται*: die Schriften des A. B. In dieſer Bedeutung Joh. 10, 34. 12, 34. 1 Kor. 14, 21. Es ließe ſich gegen dieſe Auffaſſung einwenden, daß alsdann *οἱ ἐν τῷ νόμῳ* nicht recht entſpricht; dies iſt indeß auch nicht nöthig, wenn nur

der andre Begriff mit einem gleichen Worte ausgedrückt wurde. Auf der andern Seite iſt es auch nicht zuläſſig, νόμος in ſeiner engern Bedeutung „Geſetz" zu nehmen, wie Calov, Ammon. Man müßte dann ſagen, daß Paulus ſich den νόμος als das das ganze A. T. beſeelende Princip dachte, wie im N. T. durchweg die χάρις zu dem Menſchen ſpricht. Alles nun, ſagt der Apoſtel, was vom Geiſt des Geſetzes in den Schriften des A. B. geredet wird, wird eben nur zu ſolchen geredet, die würklich zur Verfaſſung des A. T. gehören. Mithin muß es ſich auch der Jude zurechnen, und kann nicht weiter ſeine ſtolzen Gegenreden führen. Ὑπόδικος. Heſych.: ὑπεύθυνος, χρεώστης, ἔνοχος δίκης.

V. 20. Auf treffliche Weiſe fügt jetzt der Apoſtel den Schlußſtein der von Cap. 1, 18. an fortgeführten Unterſuchung hinzu. Ἔργα νόμου. Schon hier treffen wir auf dieſen in der ganzen pauliniſchen Lehre ſo bedeutungsvollen Terminus. Unter νόμος haben Viele ſeit alten Zeiten nur den Theil des moſaiſchen Geſetzes verſtanden wiſſen wollen, welcher die Ritualgebote enthält: Ambroſ., Theod., Theoph., Pelag., Lombard., Erasm., Corn. a Lap., Grot., Koppe, Ammon. Gegen dieſe eingeſchränkte Erklärung des νόμος von den Ceremonialgeboten ſpricht aber ſchon dieſes, daß eine ſolche Abtrennung der Ritualgebote vom ſittlichen Theil des moſ. Geſetzes bei den Juden gar nicht gebräuchlich war; beides war nach ihrer Verfaſſung innig verbunden. Die Beobachtung des Rituellen war für ſie eine religiös-ſittliche Pflicht, eben ſo wie die Befolgung der eigentlichen moraliſchen Gebote. Man kann daher ſchon aus dieſem Grunde, wenn der Apoſtel von ἔργοις τοῦ νόμου ſpricht, nur an den ganzen Umfang religiös-ſittlicher Verpflichtungen denken — ſeien es ſolche, die ſich auf Rituelles beziehn, oder auf eigentliche moraliſche Handlungen, das gilt gleich. Daß der Apoſtel, wenn er vom νόμος redet, nur den Begriff eines äußerlich gebietenden und verpflichtenden religiös-ſittlichen Geſetzes hervorhebt, abgeſehn vom Inhalt deſſelben, lehrt nun auch ſowohl der Zuſammenhang der ganzen pauliniſchen Lehre als auch der einzelnen Stellen unwiderſprechlich. Vgl. d. Ausführung bei Uſteri, pauliniſcher Lehrbegriff, S. 23 ff. Auch an unſerer St. fordert der Zuſammenhang dieſe Auffaſſung von νόμος. Er hatte ja bisher überall gezeigt, der Jude ſei ſtrafbar, weil er das ihn äußerlich verpflichtende göttliche Geſetz nicht halte; ja noch

mehr, er hatte gezeigt, daß aus demſelben Grunde auch der Heide ſtrafbar ſei, weil er das ihn objectiv verpflichtende und innerlich ihm angeborne Geſetz übertrete. Es würde ja nun ganz gegen den Zuſammenhang ſeyn, wenn er jetzt damit ſchließen wollte, daß das Geſetz, inſofern es ſich auf einen gewiſſen Gegenſtand, nämlich das Rituelle, bezieht, den Menſchen nicht rechtfertigen könne, daß es dies aber vermöge, wenn es ſich auf das eigentlich Moraliſche beziehe. Nicht der Inhalt und Gegenſtand des Geſetzes war es, um welchen ſich Paulus Argumentation drehte, ſondern das Verhältniß jedes göttlichen Geſetzes zur Erfüllung von Seiten des Menſchen. Verhält es ſich ſo, ſo geht hervor, daß Paulus, was er vom *νόμος* ſagt, auch auf das Moralgeſetz, von dem wir wiſſen, beziehe, denn auch dieſes iſt nicht ſubjectiver Trieb, ſondern objectives Gebot. P. hatte ja auch in der That im zweiten Capitel das Sittengeſetz im Gewiſſen der Heiden mit dem moſaiſchen gleichgeſtellt, und Röm. 7., wo er V. 1. 7. vom moſaiſchen Geſetze geredet hatte, geht er unvermerkt zum *νόμος τ. νοός* V. 23. über. — Die richtige Auffaſſung dieſes Terminus *νόμος* und *ἔργα τοῦ νόμου* iſt von hoher Wichtigkeit; denn, verſteht man bloß die Ritualgebote als ſolche darunter, ſo beſtünde das Hauptverdienſt des A. B. darin, eine Anzahl überflüſſiger, läſtiger Verordnungen gegeben und das des N. B., dieſelben wieder aufgehoben zu haben. Und das Verdienſt des Chriſtenthums, den Menſchen bloß von einer Anzahl läſtiger Ritus zu befreien, wäre doch in der That ein ſehr negatives. Unter dieſen Umſtänden kann man es dem Mel. nicht verdenken, wenn er im Excurs zu Röm. 14. Auguſtinus unter den Auslegern beſonders erhebt, weil derſelbe unter *ἔργα νόμου* nicht bloß Ritualwerke als ſolche verſtand. Quid enim sit, fügt er hinzu, liberatio a lege, prorsus ignorant illi, qui eam intelligunt tantum de caeremoniis. — Manche kathol. Ausleger wählen den Mittelweg, daß ſie zwar ſittliche Werke darunter verſtehn, aber nur die vor der Bekehrung, ſo Aug., in quaest. 83. qu. 67., welchem Thomas Aq. und Salmeron folgt. — Die Negation mit *πᾶς* „gar kein.“ Der Apoſtel bezeichnet den Menſchen durch *σάρξ*, welches den Nebenbegriff der Schwäche hat, „der arme, ſchwache Menſch kann ſich nicht vor dem Auge Gottes rechtfertigen.“ — Das Geſetz, im Gewiſſen wie im Buchſtaben, lehrt uns alles kennen, was Sünde iſt; eine Luſt an dem was gött-

lich iſt, einen Haß gegen das was ungöttlich, kann es dem Menſchen nicht geben. Es macht ihn daher noch ſündiger, indem es überall ihm Dinge zeigt, die er unterlaſſen, oder die er thun müſſe. Chryſ.: *εἰ γὰρ αὐχεῖς ἐπὶ τῷ νόμῳ, αὐτός σε μᾶλλον καταισχύνει, οὗτός σου τὰς ἁμαρτίας ἐκπομπεύει.* Mel.: haec responsio prorsus nova et absurda videtur mundo, lege tantum ostendi peccata non tolli. Nam legumlatores in imperiis ferunt leges, non tantum ut ostendant peccata, sed ut tollant. Verum non concionatur P. de moribus externis.

Dritter Theil: Verkündigung, auf welche neue Art Gott allen Menſchen Rechtfertigung ertheile, da ſie unvermögend ſind, dieſelbe durch Geſetzes-Erfüllung zu erlangen, V. 21—27.

V. 21. Paulus hat gezeigt, wie alle Menſchen eine Heilsbotſchaft bedürfen, wie die, als deren Bote er ſich Cap. 1, 16. 17. den Römern ankündigte. Er hat Heiden und Juden verlegen gemacht, wie ſie Rechtfertigung vor Gott erlangen möchten, da durch Erfüllung des Geſetzes ſie niemand erreichen kann. Auf einmal zieht er gleichſam den Vorhang auf, läßt das Menſchengeſchlecht in eine ganz neue, vorher nie gehörte Veranſtaltung Gottes blicken, die zur Rechtfertigung des ganzen Menſchengeſchlechts geeignet iſt. Oek.: *ἐπιδείξας αὐτοὺς μηδὲν ὠφελημένους ἐκ τοῦ νόμου, καὶ εἰς ἐπιθυμίαν ἀγαγὼν μεθόδου σῶσαι δυναμένης, εὐκαίρως εἰς τὴν πίστιν εἰςβάλλει Χριστοῦ.* —— *Νυνὶ δέ.* Nicht particula transeundi, ſondern Zeitbeſtimmung, nun in der Offenbarung des N. T., *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* V. 26. —— *Χωρὶς νόμου* ohne irgend eine Beziehung auf ſittliche Verpflichtungen, ohne den *νόμος*, inwiefern er ein *νόμος ἔργων* iſt (V. 27.). *Δικαιοσύνη Θ.* eben ſo wie Cap. 1, 17. *Πεφανέρωται.* Theoph.: *καλῶς εἶπε τὸ πεφ., ἵνα δείξῃ, ὅτι ἐκέκρυπτο πάλαι οὖσα, κ. διὰ τοῦ εἰπεῖν μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου τὸ αὐτὸ δηλοῖ, ὅτι οὐ πρόσφατός ἐστι.* —— *Μαρτυρουμένη.* Der Ap. hebt auch hier wie ſonſt (1, 2.) hervor, daß er nichts ganz Neues lehre, daß die chriſtliche Offenbarung mit der vorbereitenden Offenbarungsökonomie zuſammenhange — theils durch das Geſetz, inſofern dieſes die Sündenerkenntniß er-

weckte — theils durch die Weiſſagung als die Ahnung einer Erlöſung.

V. 22. Eine genauere Beſtimmung jener Rechtfertigung. —— *Διὰ πίστεως Ἰ. Χ.* durch die gläubige innere Aneignung deſſen, was Chriſtus für die Menſchheit geweſen, wird jene Rechtfertigung bewürkt. —— *Εἰς πάντας κ. ἐπὶ π. τ. πίστ.* Ergänze: *ἐρχομένη* wie Luther. Man kann ſich verſucht fühlen, jeder der beiden Präpoſitionen eine eigene Bedeutung zu geben. So Seb. Schmidt und Chr. Schmidt, welche das *εἰς* bloß auf das Bekanntwerden der Gnade beziehn, *ἐπὶ* auf die Zueignung derſelben. Die Alten, Theod., Oek. wollen ganz willkührlich das erſte *πάντες* auf die Juden, das andere auf die Heiden beziehn. Paulus liebt nach ſeiner Lebendigkeit den Präpoſitionenwechſel, und es möchte ſich, auch wohl in allen Fällen, eine verſchiedenartige Bedeutung der verſchiedenen Präpoſitionen nachweiſen laſſen, nicht nur in Stellen, wie C. 11, 35. 1, 17. Eph. 4, 6., ſondern ſelbſt Gal. 1, 1.

V. 23. Es mußte dem werkgerechten Juden die Lehre ſehr zuwider ſeyn, daß er ſich durch die Befolgung ſeines Geſetzes keinesweges ein Anrecht auf die Seligkeit erwerben, und ſo vor dem Heiden auszeichnen könne. Je ſchwerer ihm dies eingehn mochte, deſto mehr hält der Apoſtel für Pflicht es ihm einzuſchärfen. Daher ſpricht er dieſe große Wahrheit noch einmal aus. „Wäre von unſerer Seite Geſetzerfüllung, ſo möchte auch dieſer Weg der Rechtfertigung nicht nöthig ſeyn, aber es iſt keine bei uns, darum iſt Gottes Rechtfertigung durch Chriſtum ein Werk der freien Gnade.“ *Δόξα* wie כָּבוֹד und ſonſt תְּהִלָּה „Preis, Lob,“ 1 Chron. 16, 28. 29.: הָבוּ לַיי״ כָּבוֹד וָעֹז. So iſt *δόξα παρὰ τῷ θεῷ* Joh. 5, 44. und *δόξα τοῦ θεοῦ* Joh. 12, 43. So auch *καύχημα πρὸς τὸν θεόν*. Eine willkührliche Erklärung iſt die von Glaſſius, Calov, welche *δόξα* vom göttlichen Ebenbilde verſtehn. Wenn Bretſchn. s. v. *δόξα* überall in dieſem Briefe, wo *δόξα* vorkommt, demſelben die claſſiſch-griechiſche Bed. comprobatio giebt, C. 2, 7. 10. 3, 23. 5, 2. 9, 4., ſo iſt an einigen Stellen, wie 2, 7. 10. aus dem danebenſtehenden *τιμή*, an andern wie 9, 4. aus dem Zuſammenhange klar, daß es dieſe Bed. nicht haben kann. Hier indeß möchte ſie ſich allenfalls rechtfertigen laſſen. Vgl. auch ep. Polyc.,

c. 5.: *εἰδότες οὖν ὅτι ὁ θεὸς οὐ μυκτηρίζεται ὀφείλομεν ἀξίως τ. ἐντολῆς αὐτοῦ κ. δόξης περιπατεῖν.*

V. 24. Derjenige neue Rechtfertigungsweg, der V. 21. und 22. nur allgemein dargeſtellt war, wird nun bis V. 27. mit Berückſichtigung des Verhältniſſes zum Menſchengeſchlechte, in welches dieſe Lehre tritt, großartig geſchildert und deutlich beſchrieben, ſo daß V. 23. nur für eine Unterbrechung der Entwickelung anzuſehen iſt. —— *Δικαιούμενοι* sc. *ἐσμέν;* oder beſſer ſehen wir es als eigentliches Particip an, welches ſich an *ὑστεροῦνται* anſchließt nach hebräiſcher Art. Klarer wäre es, wenn der Apoſtel, da er jetzt einen Hauptſatz beginnt, mit einem *ἀλλά* und Verbo finito den Uebergang gemacht hätte. —— *Δωρεάν* ohne irgend etwas von unſerer Seite zu thun, als gläubig uns das, was objectiv für uns geſchehen iſt, anzueignen. Wir brauchen weder Opfer zur Sühne zu bringen, noch ein gewiſſes Penſum von Geſetzerfüllungen. Ambroſ.: nihil operantes neque vicem reddentes. —— V. 25. und 26. iſt die Erläuterung und Entwickelung von *ἀπολύτρωσις ἐν Χ. Ἰ.*

V. 25. Es hangen V. 25. und 26. auf das genaueſte zuſammen, ſo daß ſofort die Frage entſteht, ob V. 26. in coordinirtem oder ſubordinirtem oder in welchem Verhältniß zu V. 25. ſtehe? Allein vorher iſt es nöthig, die Bedeutung der einzelnen Wörter von V. 25. zu beſtimmen. —— *Ἱλαστήριον.* Dies Wort iſt an ſich Beiwort, und es fragt ſich, welches Hauptwort hier dazu zu ergänzen ſei. Wir haben zwiſchen zweien zu wählen: *ἐπίθεμα* und *θῦμα.* Sprechen wir zuerſt von *ἐπίθεμα.* Wie andere alte Völker, ſo hatten auch die Hebräer eine heilige Lade als Symbol der Gegenwart Gottes. Es war dieſelbe bedeckt mit einem goldnen Deckel, genannt כַּפֹּרֶת von כָּפַר bedecken. Auf dieſem waren zwei Cherubim aus dem Ganzen des Deckels herausgearbeitet, mit den Geſichtern gegen einander gekehrt, zwei Flügel derſelben waren über den Deckel der Lade ausgebreitet und bedeckten denſelben. Ueber dieſen Cherubim war der Thron Gottes, woher Moſes ſeine Gottesſprüche erhielt. S. 3 Moſ. 16, 13. 15. 16. Jahns Archäologie, B. 3. S. 242. Lundius, von den jüdiſchen Heiligthümern, l. I. c. 13. und die gelehrte Abhandlung De arca foederis c. 9. in Buxt. Fil. exercitationes Historicae, Bas. 1659. An dem jährlichen Verſöhnungsfeſte ſprengte an dieſen Deckel der

Hoheprieſter ſiebenmal vom Blut eines Farren und ſiebenmal vom Blute eines Bockes als Zeichen der Sühnung der Sünden des Volkes. Eine typiſche höhere Bedeutung der Bundeslade erkannten auch die Juden an. Es ſagt Abarbanel dazu: „Es ſei ferne, daß die Cherubim zur bloßen Zierrath gedient haben, ohne etwas höheres anzudeuten.” Und in einer Randgloſſe zu dem Talm. Tractat Berachoth, Cap. 5. heißt es: „Gott hat uns die Figuren des Zelts und des Heiligthums gegeben und alles Geräthes לְהִתְבֹּנֵן מֵהֶם הָאֲמִתּוֹת הָעֶלְיוֹנוֹת daraus die himmliſchen Wahrheiten kennen zu lernen.” Da nun auf dieſe Weiſe jener Deckel zugleich ein Symbol der Gnade Gottes war, ſo leitete die LXX. wahrſcheinlich davon ſeinen Namen ab, indem כִּפֵּר neben der ſinnlichen Bedeutung „bedecken” auch die metaphoriſche „verſöhnen” hat, und überſetzte *ἱλαστήριον* „das verſöhnende.” An 2 Stellen 2 Moſ. 25, 17. 37, 6. fügte ſie auch noch *ἐπίθεμα* hinzu. Eben ſo ſpricht Philo de vita Mos. l. III. p. 668. D. ed. Francof. von einem *πῶμα ἱλαστήριον* und ebendaſelbſt *E.* von dem *ἐπίθεμα προσαγορευόμενον ἱλαστήριον*, indem er von ihm ſagt *ἔοικεν εἶναι σύμβολον φυσικώτερον τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως.* Nach dieſem Sprachgebrauch auch Hebr. 9, 5. Dieſe Bedeutung iſt daher auch an dieſer Stelle von mehreren Auslegern angenommen worden: Orig., Theodoret, Theophylakt, Oekum., Erasm., Luther u. A. Es müßte ſodann der Sinn des Apoſtels der ſeyn: So wie der Deckel der Bundeslade mit dem daran geſprengten Blute jedem Israeliten, der ihn anſchaute, die feſte Zuverſicht der Vergebung der Sünden ertheilte, ſo iſt der Erlöſer und namentlich ſein Tod die Gewähr für unſere Erlöſung, auf die wir gläubig hinſchauen können. Es iſt gegen dieſe Erklärung eingewendet worden, daß der Apoſtel in einem Briefe an Juden- und Heiden-Chriſten ſich wohl kaum eines ſo ganz jüdiſchen Bildes bedient haben würde. Allein einerſeits war jenes *ἱλαστήριον* eine ſo wichtige Sache im Judenthum, daß auch der Heidenchriſt Kunde davon haben mußte, indem ja die Schriften des A. B. von den neuen Chriſten ſo fleißig geleſen wurden und überdies viele Heidenchriſten Proſelyten des Judenthumes geweſen waren, andrerſeits erwähnt der Apoſtel in unſerm Briefe wie in andern mancherlei ſpecielle Geſchichten des A. T., deren Kunde er, nach obiger Vorausſetzung, ebenfalls bei den Heidenchriſten nicht hätte anneh-

men dürfen (Röm. 9, 10 ff. 1 Kor. 10.). Sodann kann eben ſo wenig gegen die Annahme der obgenannten Bedeutung des ἱλα- στήριον eingewendet werden, daß das Gleichniß nicht recht paſſen würde. Chriſti Blut ſei nämlich dem Opferblut, Chriſtus alſo dem Opferthier, nicht aber dem Deckel der Bundeslade zu verglei- chen. Allerdings würde ſtreng genommen das Gleichniß ſo geſtellt werden müſſen, welches fühlend die Kirchenväter zu gezwungenen Auslegungen ihre Zuflucht nahmen. Allein ſo wie Chriſtus im N. T. theils als Hohenprieſter, theils ſelbſt als Opfer geſchildert wird, ſo konnte auch im A. B. nicht nur das dargebrachte Opfer als Bild Chriſti betrachtet werden, ſondern auch der mit dem ver- ſöhnenden Blute beſprengte Gnadenſtuhl. Demnach iſt eigentlich nichts, was der angegebenen Bedeutung von ἱλαστήριον ent- gegenſtände. Nichts deſto weniger ſcheint ſich die andere Bedeu- tung dieſes Wortes, nach welcher θῦμα ergänzt wird, noch mehr zu empfehlen, beſonders dadurch, daß ſie, wie Bucerus be- merkt, im N. T. mehr dogmatiſche Analogie für ſich hat. Joh. 1, 29. Eph. 5, 2. 1 Petr. 1, 19. 2, 24. Hebr. 9, 14. Bei Clem. Rom. ep. 1. ad Cor. c. 36. heißt Chriſtus τὸ σωτήριον ἡμῶν, ὁ ἀρ- χιερεὺς τῶν προςφορῶν ἡμῶν. Was die elliptiſche Form des Wortes betrifft, ſo entſpricht ſie ganz der, welche ſonſt für Opfer gebraucht wird: χαριστήριον, σωτήριον, τὰ ἐτήσια, τὰ γε- νέθλια. Sie findet ſich auch bei Joſephus in dieſer Bedeu- tung und bei Dio Chryſ. Dieſe Bedeutung haben daher ange- nommen: Heſych., Grotius, Clericus, Kypke, Els- ner, Heum. u. A. Es iſt endlich noch eine dritte zu erwähnen, welche ebenfalls zuläſſig iſt. Man kann auch ἱλαστήριον als neutr. adj. pro subst. auffaſſen, gleichbedeutend mit ἱλασμός, ſo daß das abstr. pro concr. ſteht, für σωτήρ. So die Vulg. propitiatio, auch ſcheint es der Syrer ſo zu nehmen, eben ſo Ludw. de Dieu, Segerus. Für dieſe Bedeutung ſpricht die Parallele, wo Chriſtus ἱλασμός heißt 1 Joh. 2, 2. —— Wie werden wir nun προέθετο faſſen? Es hat zunächſt die Bed.: publice spectandum proponere, z. B. Diod. ed. Bip. VII. 74. καὶ προθεὶς εἰς τοὐμφανές. So Lamb. Bos, Wolf, Beng. Dieſe Bed. würde beſonders gut paſſen, wenn wir ἱλαστήριον in der Bed. von כַּפֹּרֶת nehmen. Dann kann man es allgemeiner in der Bed. von exhibere nehmen. So hat Polyb.,

II, 19. 1. προτίθεσθαι τὰ πρέποντα τοῖς παροῦσι καιροῖς. So von Opfern gebraucht, Eur., Iphig. in Aul. v. 1592: ὁρᾶτε τὴν δὲ θυσίαν, ἣν ἡ θεὸς προὔθηκε βώμιον ἔλαφον ὀρειδρόμον; Unpaſſend möchte die von Chryſ., Elsner angenommene Bed. „ſich vornehmen, vorausbeſtimmen" ſeyn, denn den Begriff voraus, auf den es hier ankäme, verliert das Wort in dieſer Zuſammenſetzung. —— Πίστις ἐν τ. αἵμ. für εἰς τὸ αἷμα, per meton. blutiger Tod — die ἀκμή des heiligen in Liebe ſich aufopfernden Lebens. Man verbindet den Satz am beſten als Epexegeſe mit ἱλαστήριον. Bis hieher geht der Hauptſatz des Apoſtels, deſſen Inhalt iſt: durch die gläubige Aneignung deſſen, was Chriſtus in ſeinem ganzen heiligen Leben bis zu ſeinem blutigen Tode für die Menſchen war, werden die Menſchen der Rechtfertigung vor Gott theilhaftig. Nunmehr geht Paulus dazu über, zu zeigen, was durch das heilige Leben und Sterben für die Menſchheit geſchehen iſt. Es kommt bei dem Folgenden darauf an, wie man δικαιοσύνη erklärt, wie διὰ τὴν πάρεσιν aufgefaßt wird, ob διά mit dem Acc. gleichbedeutend mit διά c. gen., ob πάρεσις gleich ἄφεσις, endlich ob man das πρὸς ἔνδειξιν als eine Wiederaufnahme von εἰς ἔνδ. anſieht, oder einen neuen Satz damit beginnt. — Was zuerſt δικ. betrifft, ſo haben es Einige, wie Ambroſ., Locke in der Bedeutung „Wahrhaftigkeit," Andere hier wie anderwärts bei P. in der Bed. „Güte" genommen, Theod., Socin., Grot., Bolten, Koppe. Allerdings kann es, an ſich betrachtet, auch dieſe Bed. haben, eben ſo wie das hebr. צְדָקָה, welches zuweilen gleich חֶסֶד. Das διά c. acc. nimmt man für διά c. gen. Πάρεσις ſoll gleich ſeyn mit ἄφεσις. Sinn: „zur Offenbarung ſeiner Güte durch die Vergebung der früher begangenen Sünden." Ἐν τ. ἀνοχῇ mag man dann am beſten mit προγεγονότων verbinden „die in der Zeit der Langmuth begangenen Sünden." Πρὸς ἔνδ. iſt man wohl geneigt als ἐπανάληψις des εἰς ἔνδ. anzuſehn „zur Offenbarung ſeiner Güte in der gegenwärtigen Zeit." Auch das δίκαιος wird dann in der Bed. „gütig" genommen, „ſo daß er ſelbſt gütig erſcheint und vermöge deſſen die Gläubigen aus Güte rechtfertigt." Was nun aber gegen dieſe Auffaſſung ſpricht, iſt mancherlei. Zuerſt, daß δικαιοσύνη bei P. nirgends erweislich in dieſer ſeltneren Bed. vorkommt, ſondern ſtets „Gerechtigkeit oder Heiligkeit" heißt; am wenigſten möchte δίκαιος

und δικαιοῦν an dieſer Bed. der Güte Antheil nehmen können. Ferner iſt die Vertauſchung des casus bei διά nicht wahrſcheinlich, P. beobachtet ſonſt den Gebrauch des casus regelmäßig. Sodann iſt es doch nicht recht wahrſcheinlich, daß πρὸς ἐνδ. bloß Wiederaufnahme von εἰς ἐνδ. ſeyn ſollte; der Wechſel der Partikeln macht das Gegentheil wahrſcheinlicher. Endlich was πάρεσις betrifft, ſo kann es allerdings ganz gleich ſeyn der ἄφεσις. Dion. Halik., antiqq. l. 7. p. 446.: τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον, wo der Aufſchub dem gänzlichen Erlaß (πάρεσις) gegenüber ſteht. Vergleicht man aber Apg. 17, 30. χρόνοι τ. ἀγνοίας, ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ, ὑπεριδὼν ὁ θεός, ſo iſt man geneigt, dem πάρεσις eine andere Bed. zu geben, und es in der Bed. „Außerachtlaſſen, Ueberſehen" zu nehmen, welche ſich aus der ſinnlichen Grundbed. relaxare ergiebt. So bekanntlich παρίημι bei den Griechen, Xen., Cyr. 5, 4, 7. πολὺ μεῖζον παρεῖς θαῦμα, ἐμὲ θαυμάζεις. id., Hipparch. 7, 10.: ἁμαρτήματα παριέναι ἀκόλαστα. Ebenſo Dion. Hal.: παριέναι ἁμαρτάδα ἀζήμιον. Appian bei Suidas, πάρεσις gleich ἀμέλεια, καταφρόνησις. Sir. 23, 2. gebraucht μὴ φείδεσθαι und μὴ παριέναι parallel. So im Hebr. עָבַר עַל פֶּשַׁע Micha 7, 18. So wird Weish. 11, 23. παρορᾷν vom Außerachtlaſſen der Sünden gebraucht. Theod.: ἡ πάρεσις ἡ μακροθυμία. Der Ap. zeigt alſo zuerſt die Bed. der Erlöſung durch Chriſtum in Bezug auf die Zeit vor Chriſto. Gott hatte gleichſam die Sünde hingehn laſſen als achtete er ſie nicht. Jetzt aber offenbart ſich in dieſer Heilsanſtalt ſeine Heiligkeit, ſo daß die früheren Sünden, obzwar von Gott mit ἀνοχή zugelaſſen, doch vor ſeinen Augen als verwerflich erſcheinen. Das πρό in προγεγονότων bezieht ſich natürlich auf die Zeit vor der Erſcheinung Chriſti. Ferner zeigt P. die Bedeutung der Erlöſung in dem νῦν καιρός, auch hier ſoll Gottes Heiligkeit offenbart werden. Das νῦν καιρός bildet einen Gegenſatz zu ἐν τῇ ἀνοχῇ (doch wollten wir die andere Auffaſſung, nach der πρὸς ἐνδ. nur Wiederaufnahme des εἰς ἐνδ. nicht für unzuläſſig halten. Mich. ſteif aber richtig: Zur Rettung ſeiner Gerechtigkeit bei Vergebung der vorhin begangenen und von Gott mit Geduld und Langmuth getragenen Sünden, zur Rettung ſeiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit"). So kann denn der Ap. damit ſchließen, daß bei dieſer Veranſtaltung

Gottes die Heiligkeit Gottes ſicher geſtellt und doch auch zugleich eine Rechtfertigung der Menſchen bewürkt werde. Zu vergleichen iſt über die Art, wie dieſe Erlöſungsanſtalt dieſe Würkungen hervorbringe, das zu Cap. 5, 15 bis 19. Bemerkte. Beng.: summum hic paradoxon evangelicum, nam in lege conspicitur Deus iustus et condemnans, in evangelio iustus ipse et iustificans peccatores.

V. 27. Ein Epiphonema. Es kann gefragt werden, ob der Ap. es in Bezug auf die Juden vornehmlich, oder über die Heiden wie die Juden ausſpreche. Das erſtere iſt wahrſcheinlicher, er hat noch den Uebermuth der Juden in Gedanken, wie er ihn bis V. 21. beſtrafte, und kommt auch V. 29. beſonders wieder auf die Juden zurück. Demnach iſt der hier durch den Ap. ausgedrückte Gedanke der, welchen er V. 9. aufſtellt: Indem das Chriſtenthum den Theokraten eben ſo wie den Nicht-Theokraten als einen ſolchen vorfindet, welcher nicht im Zuſtande der Geſetzeserfüllung ſich befindet, ſo nöthigt es jenen wie dieſen zu der neuen Rechtfertigungsanſtalt ſeine Zuflucht zu nehmen, und hebt hiemit jenen Zuſtand des Juden auf, vermöge deſſen er ſich bisher berechtigt glaubte auf den Heiden herabzuſehen. Theodor.: *καύχησιν δὲ καλεῖ τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα*, vgl. Eph. 2, 8. 1 Kor. 1, 29. Doch möchte vielleicht richtiger das abstr. *καύχησις* im Sinne des concr. *καύχημα* zu nehmen ſeyn materia gloriandi. —— *Ἐξεκλείσθη*. Theod.: *οὐ χώραν ἔχει*. Chryſ.: *ἐξεκλείσθη ἀκαιρίας ἐστί*. In dem Sinne ſpricht P. von einer *παλαιότης γράμματος*, Röm. 7, 6. Wenn die Menſchen nur durch Aneignung der objectiven Erlöſung gerecht und heilig werden, ſo kann Keiner ſich ſeiner eignen Anſtrengungen rühmen. —— *Διὰ ποίου νόμου*. Chryſ.: *ἴδου, καὶ τὴν πίστιν νόμον ἐκάλεσεν, ἐμφιλοχωρῶν τοῖς ὀνόμασιν, ὥστε παραμυθεῖσθαι τὴν δοκοῦσαν εἶναι καινοτομίαν. τίς δὲ ὁ τῆς πίστεως νόμος; διὰ χάριτος σώζεσθαι.* *Νόμος* nehmen die Meiſten gleich תוֹרָה in der allgemeinen Bed. „Lehre" wie C. 7, 25. 8, 2. 9, 31. Jac. 1, 25. 2, 12., vgl. 1 Kor. 9, 21. Indeß weder in jenen Stellen noch hier heißt *νόμος* ſchlechthin „Lehre"; der Begriff „Geſetz, Norm" geht nie darin unter, wie beſonders 1 Kor. 9, 21. zeigt, daher Wahl, Bretſchn. beſſer für alle dieſe Stellen die Bed. norma beibehalten haben, verwandt iſt der Gebrauch von

disciplina im Lat. *Νόμος ἔργων* iſt ein gewöhnlicher Ausdruck; durch dieſes *νόμος ἔργων* konnte nun um der Gleichſtellung willen auch die Phraſe *νόμος πίστεως* veranlaßt werden.

V. 28. Schluß aus dem Vorhergegangenen, wie ſchon das *οὖν* anzeigt. Mehrere codd. leſen ſtatt *οὖν*: *γάρ*, welches aber weit weniger in den Ideengang Pauli paßt. —— *Λογιζόμεθα.* Nicht eigentlich *συλλογιζόμεθα* argumentando concludimus, wie Theodor. erklärt, ſondern wie C. 8, 18. Hebr. 11, 19. persuasum nobis habemus. So 2 Kor. 10, 7. Phil. 4, 8. Erasm. geſchickt: existimamus enim (beſſer igitur), id quod res est, posthac quemvis hominem per fidem iustitiam consequi posse. —— *Πίστει.* Luther überſetzt „allein durch den Glauben." Die Unverſtändigen unter ſeinen katholiſchen Gegnern erhoben darüber ein großes Geſchrei; doch ſagt das *ἐὰν μή* Gal. 2, 16. daſſelbe, und es fügen ſogar katholiſche Bibelüberſetzungen das „allein" hinzu. So in der Ausgabe Nürnb. 1483. „nur durch den Glauben;" die LXX. ſchiebt es öfters ein, wo es im Hebr. nicht ſteht 3 Moſ. 3, 11. 5 Moſ. 6, 13. 1 Sam. 10, 19. Die K. Väter ſprechen oftmals aus: allein durch den Glauben werde der Menſch gerecht, ſo daß Erasm. de ratione concionandi, l. III. ſagt: Vox sola, tot clamoribus lapidata hoc saeculo in Luthero, reverenter in Patribus auditur. — Ueber den *νόμος ἔργων*, unter welchem auch hier viele nur die Religionslehre, welche bloß Ritualvorſchriften giebt, verſtehen, ſ. zu V. 20.

V. 29. 30. Der Ap. konnte ja nicht läugnen, daß in einem gewiſſen Sinne Gott allein als der Juden Gott betrachtet werden könnte, inſofern er ihnen allein eine auf die Erlöſung vorbereitende Anſtalt gegeben hatte. Inſofern aber eben dieſe Anſtalt dazu dienen ſollte, eine für alle Menſchen beſtimmte Erlöſung herbeizuführen, war der Antheil Gottes am Schickſal der heidniſchen Völker ſelbſt bei der Begründung der altteſtamentl. Theokratie nicht ausgeſchloſſen. Ueberdies war ja auch im A. T. in manchen Stellen hervorgehoben worden, daß die heidniſchen Völker von Erweiſen der göttlichen Liebe keinesweges ausgeſchloſſen ſeien (vergl. z. B. Amos 9, 7.), ſo daß P. immer das Zugeſtändniß von den Juden erwarten konnte, der Gott, den ſchon Abraham קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ nannte, ſei auch der Heiden Gott. — Manche codd. leſen *εἴπερ*

ſtatt ἐπείπερ, wodurch V. 30. auch näher mit V. 29. verbunden und der Sinn noch nachdrücklicher würde. Die Präpoſitionen ἐκ und διά müſſen wohl dem Sinne nach gleich ſeyn, indeß ſcheint doch die Abwechſelung nicht ganz ohne Abſichtlichkeit, es möchte vielleicht ein leiſer Anklang von Ironie darin liegen, von der ſich ja ſonſt bei P. noch ſtärkere Beiſpiele finden, Gal. 5, 12.

V. 31. Eine Anthypophora. Gleich hier, wo der Ap. erklärt, daß die Seligkeit abgeſehen von allen Geſetzesforderungen erlangbar ſei, konnte jener Zweifel ihm entgegengebracht werden, welcher in allen Zeiten dem Menſchen bei dieſem außerordentlichen Wege der Rechtfertigung ſich aufdrang, ob nicht durch dieſe Lehre Sittenloſigkeit bewürkt werde? Auf die eigentliche Zurückweiſung deſſelben läßt ſich der Ap. erſt C. 6. und 7., namentlich C. 8. ein. Indeß will er doch hier im Ganzen kurz bezeugen, daß die chriſtliche Glaubenslehre auch Heiligkeit bewürke. — Ganz gezwungen und matt zugleich wird die Auslegung dieſes Verſes bei denen, welche unter ἔργα ν. die Beobachtung des Ceremonialgeſetzes verſtehen, weswegen nicht mit Unrecht Coccejus dazu ſagt: haec iugulant opinionem Socinianorum. Am beſten und doch wie gezwungen erklärt von jenen Exegeten Erasm.: adeo non abolemus legem aut labefactamus, ut eam etiam confirmemus stabiliamusque, id praedicantes factum quod lex futurum promiserat, eumque nuntiantes, in quem ceu scopum summa legis spectabat. Neque enim id aboletur, quod in meliorem reparatur statum, non magis quam si defluentibus arborum floribus succedat fructus, aut umbrae succedat corpus. — Wodurch und inwiefern die chriſtliche Rechtfertigungslehre das Geſetz noch mehr begründe, ſagt der Ap. nicht, aber aus C. 6. 7. und 8. gehet es hervor, inſofern dort wenigſtens geſchildert wird, wie ſubjectiverweiſe bei den Erlöſeten dem Geſetze eine gewiſſe Genüge geſchehe. Es wird nämlich von P. gezeigt, daß das Sittengeſetz an und für ſich nicht hinreicht, um Liebe zur Ausübung deſſelben zu erzeugen, daß nun einmal im Menſchen ein Zwieſpalt iſt derjenigen Neigungen, welche dem Göttlichen zugewandt ſind, und der ihm entgegen ſtrebenden; daß dagegen das gläubige Eingehen auf die Erlöſung im Menſchen Liebe zu Gott erzeuge, ſomit auch zu ſeinem Geſetze, daß alſo ein neues Lebensprincip in den Menſchen eintritt, welches von innen heraus

würkt

würkt und wodurch der καρπὸς τοῦ πνεύματος (Gal. 5, 22.) erzeugt wird. Auf dieſe Weiſe entſteht würklich bei dem gläubigen Chriſten eine Geſetzerfüllung und zwar eine ächte, weil ſie auf dem innern Grunde einer von der Liebe durchdrungenen Geſinnung ruht. So wird ſubjective das Geſetz nur noch feſter begründet. Aber auch objective wird ja das Geſetz begründet, inſofern Chriſtus durch ſein heiliges Leben und Sterben es vollkommen vollzogen und ſomit die Forderungen der ſittlichen Weltordnung erfüllt hat. Vgl. die ſchönen Worte Calvins z. d. V. — Wie wahr dieſes nun auch iſt, und wiewohl es auch hier an ſeiner Stelle ſtehen würde, ſo läßt ſich doch nicht läugnen, daß ein noch genauerer Zuſammenhang mit dem Nachfolgenden durch eine andere Auffaſſung von Koppe, Flatt zu Stande kommt. Der Apoſtel hatte V. 21. geäußert, daß er eine neue Art der Rechtfertigung verkünde, die aber doch ſchon im A. T. geahnet und bezeuget worden. Im vierten Cap. iſt er bemüht, dieſes mit Beweiſen zu belegen. Es könnte nun ſeyn, daß man unter dem *νόμος* das ganze A. T. zu verſtehen hätte, und P. ſagen wollte, ſeine ganze, jetzt vorgetragene Lehre gründe ſich auf Wahrheiten, die auch ſchon im A. T. anerkannt würden. Faſſen wir den Satz ſo, ſo bildet er einen bequemen Uebergang zu Cap. 4. — Ueber den Inhalt fügt noch Chryſ. hinzu: *τρία τοίνυν ἐνταῦθα ἀπέδειξε, καὶ ὅτι χωρὶς νόμου δυνατὸν δικαιωθῆναι, καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσχυσεν ὁ νόμος, καὶ ὅτι ἡ πίστις αὐτῷ οὐ μάχεται.*

Capitel IV.

Inhalt.

Der Ap. weiſet zur mehreren Bekräftigung der chriſtlichen Rechtfertigungslehre in den Augen der Juden nach, daß der Grund der Gnadenerweiſe Gottes im A. B. nicht weniger als im Neuen B. von Seiner Seite freie Gnade, von Seiten der Menſchen Glaube war. Dieſes erhelle ſowohl aus einem Pſalmen Davids wie insbeſondere aus der Geſchichte Abrahams, alſo aus den Verhältniſſen zweier Männer zu Gott, welche, wenn irgend Einer, hätten Anſprüche auf Verdienſt ihrer Werke machen können. Es werde nämlich beſonders aus Abrahams Geſchichte klar, daß ſeine Werke keinesweges zur Auswürkung der Rechtfertigung ausreichten. Wollte aber der Jsraelit dem Bundeszeichen der Theokratie, der Beſchneidung, oder der Baſis der Theokr., dem Geſetze eine Einwürkung und Mitwürkung zur Rechtfertigung zuſchreiben; ſo ergebe ſich vielmehr, daß dieſe beiden Auszeichnungen Jsraels einzig und allein auf der Glaubensgerechtigkeit geruht hätten, alſo ſogar die Theokratie ſelbſt eine Würkung derſelben ſei.

Theile.

1) Beweis der Rechtfertigung Abrahams nicht durch die Werke ſondern durch den Glauben, V. 1—6. 2) Beweis der Rechtfertigung Davids aus freier Gnade, V. 6—9. 3) Beweis der Rechtfertigung Abrahams ohne Mitwürken des theokratiſchen Bundeszeichens der Beſchneidung. Statt daß dieſe die Rechtfertigung mitwürken half, war ſie vielmehr eine Folge derſelben, V. 9—13. 4) Beweis der Gründung der Theokr. ohne Mitwürkung des Grundpfeilers derſelben, des Geſetzes; ſtatt daß dieſes hätte die Theokr. begründen ſollen, ruhte dieſelbe vielmehr ſammt dem Geſetze auf der Glaubensgerechtigkeit, V. 13—18. 5) Beſchreibung des Glaubens Abrahams und Angabe der aus ſeinem Beiſpiel hervorgehenden herrlichen Folgen für die an Chriſtum gläubig Werdenden, V. 18—25.

Erſter Theil: Beweis der Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben, V. 1—6.

V. 1. Es lag dem Jsraeliten nahe, bei dem von Paulo aufgeſtellten neuen Rechtfertigungswege an ſein altes Teſt. zurückzudenken und einzuwenden, ob nicht die dort vorkommenden heili-

gen Männer durch vollkommene Geſetzeserfüllung Rechtfertigung vor Gott erlangt hätten? Theoph. *καί φησιν, ὅτι οὐδὲ οὗτος ὁ τοσαῦτα καὶ τὰ τηλικαῦτα κατορθώσας ἐκ τῶν ἔργων, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς πίστεως.* —— *Τί οὖν.* Das *οὖν* braucht nicht als bloße formula trans. angeſehen zu werden, es iſt in der Ideenverbindung des Ap. gegründet: „was ſollen wir nun, wenn es ſich mit der Rechtfertigung ſo verhält, von den gerechten Männern des A. B. ſagen?" —— *Τὸν πατέρα ἡμῶν.* Iſt nicht mit Coccejus in dem Sinne, den P. unten V. 16. entwickelt, ſchon hier geiſtig zu nehmen, ſondern „leiblicher Stammvater." Im Hebr. אָב „Vorfahre", 1 Moſ. 28, 13. 1 Kg. 15, 11. Bei den Rabbinen heißt Abraham eben ſo. Bei Maimon. Porta Mosis p. 55. opp. Poc. I. ابرهيم ابينا „Abraham unſer Vater," und öfter. — *Κατὰ σάρκα* verbinden die Meiſten, Chryſ., Erasm., Limb. u. A. mit *πατέρα.* Erſtens aber iſt dagegen das harte Hyperbaton, welches zu vermeiden einige wichtige codd. *εὑρηκέναι* vor *τ. πατ. ἡμῶν* geſetzt haben. Zweitens würde es hier in dieſer Bed. genommen ein überflüſſiger Zuſatz ſeyn, dagegen würde zu *εὑρηκέναι* noch ein beſtimmender Zuſatz vermißt werden. Richtiger verbinden wir es daher mit *εὑρηκέναι.* —— *Εὑρίσκειν* bei Profanſcr. und auch wie das hebr. מָצָא in der Bed. „erlangen, erwerben," Luc. 1, 30. Hebr. 9, 12. Was wird nun in der Verbindung damit *κατὰ σάρκα* heißen? Die gewöhnliche Bed. des Wortes *σάρξ* in Bezug auf die altteſt. Theokratie iſt „die äußeren von Gott den Iſraeliten verliehenen Vorzüge." So 1 Kor. 10, 18. Phil. 3, 3. Gal. 6, 12. In dieſem allgemeinen Sinn nehmen es Cocc., Witſius, und erklären „durch die moſaiſche Oekonomie konnte er nicht gerechtfertigt werden, denn dieſe war damals noch nicht vorhanden." Mehr beſchränkterweiſe könnte es ſich insbeſondere auf die Beſchneidung beziehen. So Wetſtein, Michaelis: „wegen ſeiner Beſchneidung am Leibe." Allein der Ap. zeigt im Nächſtfolgenden nicht die Einflußloſigkeit der Beſchneidung Abrahams auf ſeine Begnadigung, ſondern der Werke, augenſcheinlich müſſen wir alſo das *ἐξ ἔργων* V. 2. zur Erklärung des *κατὰ σ.* hinzunehmen. Daraus folgt nicht, daß wir mit Theod. u. A. *κ. σ.* geradezu in der Bed. *ἐξ ἔργων* nehmen, die es nicht eigentlich hat. Vielmehr ſieht der Ap. die *πίστις* als ein inneres Lebensprincip an, wie ſie es iſt, und betrach-

tet ſie daher als ein von Gott gewürktes πνευματικόν, wogegen die Werke nur das Erzeugniß der ſchwachen und gebundenen ſittlichen Kraft des natürlichen Menſchen ſind. Es ſteht mithin dem κατὰ πνεῦμα gegenüber, und iſt zu überſetzen „auf menſchliche Weiſe, durch eigene ſittliche Anſtrengung." Zu vgl. was über die Bed. von σάρξ zu C. 1, 3. 7, 14. und Joh. 3, 6. geſagt iſt. Dem Sinne nach richtig iſt alſo die Erkl. Calvins durch: naturaliter, und die identiſche von Grotius durch: propriis viribus. — Zu bemerken iſt auch noch eine unnatürliche Interpunktion, welcher Grotius und Clericus folgen, die hinter ἐροῦμεν ein Fragezeichen ſetzen, und überſetzen: „Was ſollen wir nun ſagen? Daß Abraham (Rechtfertigung) erlangt habe durch eigene Kräfte?"

V. 2. Wir vermiſſen eine eigentliche Antwort, indeß zeigt uns das γάρ ſchon einen verſchwiegenen Gedanken an, wie gewöhnlich, ſ. Fritzſche, Comm. in Matth., ind. s. h. v. Es liegt ein verſchwiegenes οὐδοτιοῦν zum Grunde, welches aber P. einſchränkt. Abraham hat zwar einen Ruhm, aber nur vor den Menſchen, welche nicht das Innere prüfen und vom Aeußeren nur einen geringen Theil überſehen können. Und dieſer Ruhm, dieſe Anerkennung hilft ihm nichts, ſo lange er nicht vor dem Auge des allſehenden Gottes gerechtfertigt erſcheint. Ein Moment, was in dieſem Zuſammenhange der Worte nicht gegründet iſt, ſonſt aber ſchön den Unterſchied zwiſchen evangeliſcher und geſetzlicher Rechtfertigung anzeigt, giebt Oekum. an: ἔχει μὲν καύχημα, ἀλλ᾽ οὐ πρὸς τὸν θεόν, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ἑαυτῷ ὡς κατωρθωκότι, ὁ δὲ ἐκ πίστεως σωθείς, ἐπεὶ μὴ ἔχει εἰς ἑαυτὸν καυχήσασθαι, οὐδὲν γὰρ ἔργον ἔπραξεν, εἰς τὸν θεὸν καυχᾶται· μεῖζον δὲ τὸ εἰς θεὸν καυχᾶσθαι, ἤπερ εἰς ἑαυτόν· τὰ μὲν γὰρ κατορθώματα πολλάκις ἀφανίζεται ἑτέραις πλημμελείαις, ἡ δὲ εἰς θεὸν καύχησις ἄτρεπτος διαμένει.

V. 3. Τί γὰρ ἡ γρ. λ. Beſtätigung deſſen, was ſo eben der Ap. verſicherte, daß Gott keineswegs die Beſchaffenheit Abrahams dem Geſetz entſprechend finden konnte. Das γάρ wird alſo „denn" zu überſetzen ſeyn. Der Ap. führt nunmehr zum Beweiſe die Stelle 1 Moſ. 15, 6. an, und zwar nach der LXX., nur daß

P. ſtatt *καί* ein *δέ* ſetzt. Das ganze Leben des Patriarchen offenbart eine ungemeine Glaubenskraft. Der erſte große Act derſelben war die Verlaſſung ſeines Vaterlandes und aller der Seinen und das unbedingt ergebene Befolgen des Willens Gottes; der zweite große Glaubensact war der, welcher eben im 15ten Cap. des 1ſten Buch M. erwähnt wird, als Abraham bei ſeinem und ſeines Weibes hohen Alter ohne Zweifeln das anſcheinend Unmögliche im Glauben annimmt, daß ſein Weib ihm nämlich einen Sohn gebähren werde, und vermittelſt dieſes ſich ein Segen nicht nur über Kanaan, ſondern über die ganze Erde werde verbreiten. Die dritte große Aeußerung des Glaubens iſt endlich die, daß er eben dieſen Sohn der Verheißung, an den ſeine Ausſicht in alle Zukunft geknüpft war, willig hingeben will, als ſein Gott es verlangt (1 Moſ. 22.). Es wird um dieſes beharrlichen Glaubens willen auch ſchon unter den Juden ſelbſt A. hoch geprieſen. 1 Makk. 2, 52.: *Ἀβραάμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, κ. ἐλογίσθη κτλ.*; Philo, de Abrahamo, p. 386. ed. Francof.: *ἔστι δὲ καὶ ἀνάγραπτος ἔπαινος αὐτοῦ χρησμοῖς μαρτυρηθείς, οὓς Μωϋσῆς ἐθεσπίσθη, δι᾽ οὗ μηνύεται, ὅτι ἐπίστευσε τῷ θεῷ· ὅπερ λεχθῆναι μὲν βαρύτατόν ἐστι, ἔργῳ δὲ βεβαιωθῆναι μέγιστον.* Im jüdiſchen Commentar des R. Ismael, Mechilta heißt es ebenfalls von Abraham: de Abrahamo legimus, quod mundum hunc et futurum non nisi ea de causa consecutus sit, quam quia in Deum credidit, quod dicitur Gen. 15, 6. Die Begebenheit, bei welcher Abr. den Glauben bewies, um deswillen ihm obige Erklärung Gottes gegeben wurde, war nun freilich nicht eine ſo ſehr auf die Probe ſtellende wie die Darbringung Iſaaks, allein welche außerordentliche Geiſtesſtärke doch auch zu dieſer Glaubensthat gehörte, entwickelt P. ſelbſt V. 18. 19. Der gewöhnliche Jude ſah nur auf das äußere Thun Abrahams. P. zeigt, daß dasjenige, was ſeinen wahren Werth ausmacht, nicht dieſes iſt, ſondern jene gläubige Hingebung an Gott, jene Aneignung ſeiner Verheißungen, welche eben auch beim Chriſten die Hauptſache iſt. Auch manche unter den Juden erkennen die hohe Bedeutung des religiöſen Glaubens als einer innern Hingebung an Gott. So Philo in manchen ſchönen Stellen. De Abrahamo, p. 387.: *μόνον οὖν ἀψευδὲς κ. βέβαιον ἀγαθὸν πίστις, ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων,*

ἀπορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορά, κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις, εὐσεβείας γνῶσις, εὐδαιμονίας κλῆρος, ἐν ἅπασι βελτίωσις ἐπερηρεισμένη τῷ πάντων αἰτίῳ κ. δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα. Im Verfolg nennt er die *πίστις: βασιλὶς τῶν ἀρετῶν.* Beſonders aber quis rerum divinar. haeres, p. 493. *ἀναγκαίως ἐπιλέγεται· Ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, πρὸς ἔπαινον τοῦ πεπιστευκότος, καίτοι ταχὰ ἂν τις εἴποι· τοῦτ' ἄξιον ἐπαίνου κρίνετε; τίς δὲ οὐκ ἂν λέγοντι καὶ ὑπισχνουμένῳ θεῷ προσέχοι τὸν νοῦν, κἂν εἰ πάντων ἀδικώτατος κ. ἀσεβέστατος ὢν τυγχάνοι; πρὸς ὃν ἐροῦμεν· μή, μή, ὦ γενναῖε, ἀνεξετάστως ἢ τὸν σοφὸν ἀφέλῃ τ. πρέποντα ἐγκώμια, ἢ τοῖς ἀναξίοις τὴν τελεωτάτην ἀρετῶν πίστιν μαρτυρήσῃς, ἢ τὴν ἡμετέραν περὶ τούτων γνῶσιν αἰτιάσῃ· βαθυτέραν γὰρ εἰ βουληθείης ἐρευνᾷν καὶ μὴ σφόδρα ἐπιπόλαιον ποιήσασθαι, σαφῶς γνώσῃ, ὅτι μόνῳ θεῷ χωρὶς ἑτέρου προςπαραλήψεως οὐ ῥᾴδιον πιστεῦσαι, διὰ τὴν πρὸς τὸ θνητόν, ᾧ συνεζεύγμεθα συγγένειαν, ὅπερ ἡμᾶς καὶ χρήμασι κ. δόξῃ καὶ ἀρχῇ καὶ φίλοις ὑγιείᾳ τε καὶ ῥώμῃ σώματος κ. ἄλλοις πολλοῖς ἀναπείθει πεπιστευκέναι. τὸ δὲ ἐκνίψασθαι τούτων ἑκάστων, κ. ἀπιστῆσαι γενέσει τῇ πάντα ἐξ ἑαυτῆς ἀπίστῳ, μόνῳ δὲ πιστεῦσαι θεῷ τῷ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνῳ πιστῷ, μεγάλης κ. ὀλυμπίου διανοίας ἔργον ἐστί, πρὸς οὐδενὸς οἰκέτι δελεαζομένης τῶν παρ' ἡμῖν. εὖ δὲ τὸ φάναι, λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ· δίκαιον γὰρ οὕτως οὐδέν, ὡς ἀκρατῷ κ. ἀμιγεῖ τῇ πρὸς θεὸν μόνον πίστει κεχρῆσθαι.* Im heidniſchen Alterthum finden wir nur weniges, was auf eine Anerkennung der hohen Bed. des religiöſen Glaubens ſchließen ließe. Es gehört dahin z. B., was Plut. Sept. Sap. conv. c. 18. vom Arion ſagt, derſelbe, auf den Delphinen hingetragen, habe weder ſo ſehr vor dem Tode ſich gefürchtet, noch das Leben ſich gewünſcht, als vielmehr deswegen gerettet zu werden ſich geſehnt, *ὡς λάβοι περὶ θεῶν δόξαν βέβαιον.* In der heidniſchen Philoſophie fiel die *πίστις* mit der *δόξα* zuſammen. —— *Δικαιοσύνη*, im Hebr. צְדָקָה, bezeichnet hier die ſubjective Heiligkeit. Gott ſahe dieſe kindliche Hingebung als eigentliche Heiligkeit an, er legte darauf allein Werth. Sehr parallel iſt Pſ. 106, 30. 31. וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה וַתֵּחָשֶׁב לוֹ לִצְדָקָה. Auch kann noch verglichen werden 5 Moſ. 24, 13. und 6, 25.

Vgl. als Auslegung des alttestamentlichen Citats Luthers Ausl. der Geneſis (Walchs Ausg. Bd. I. S. 141.).

V. 4. P. giebt eine genauere Beſtimmung des Inhaltes und Gehaltes des angeführten Citats. Es konnte ein Zweifel entſtehen, ob wohl in den Worten würklich liege, daß Abr. nicht durch ſeine Werke einen vollkommenen Zuſtand der Rechtfertigung vor Gott ſich habe erwerben können. P. zeigt alſo, daß der Begriff des Anrechnens des Glaubens als Heiligkeit beweiſe, daß dieſe Heiligkeit nicht habe ſo da ſeyn können, wie ſie Gott würklich verlangt. —— *Τῷ δὲ ἐργαζομένῳ* wird am beſten von Luther überſetzt: „der mit Werken umgeht," und Beza: is qui ex opere est aliquid promeritus. Dagegen nehmen es bei weitem die meiſten Erklärer emphatiſch „vollkommen handeln." So Theodoret: *ὁ γὰρ τῆς δικαιοσύνης ἐργάτης μισθὸν ἀπαιτεῖ.* So Limb., Baumg., Chr. Schmid, welcher es gleichbed. nimmt mit *ἐργαζόμενος δικαιοσύνην* Hebr. 11, 33. Pſ. 15, 2. in LXX. Der Zuſammenhang könnte allerdings dem Worte dieſen Sinn leihen, allein er iſt keinesweges wahrſcheinlich. Daß der Menſch, alſo auch Abraham, nicht vermag vollkommen die Forderungen des Sittengeſetzes zu erfüllen, iſt hier gar nicht der Endzweck des Ap. zu zeigen; er will nur zeigen, daß in dem Factum mit A. es ganz und gar nicht auf Werke ankam. Ganz verkehrt faßt Grotius dieſen ganzen Satz auf: sicut qui operam alicui praestat, non ideo amicus est illius, sed mercedem accipit operae respondentem, sic etiam qui nativa vi, ut potest, Dei praeceptis exterius aliquo modo paret, habet mercedem, liberatur a suppliciis, sed non ideo fit amicus. *Χάρις* hic amicitiam significat. Mit Recht nennt Calov dieſe Erklärungen strabae, plane alienae a mente apostoli. —— *Ὁ μισθὸς οὐ λογ. κ. χ.* *Λογίζειν* iſt hier entweder per met. causae pro consequentia, nämlich das Zurechnen ſtatt des Auszahlens, geſetzt, ſo daß es auch bequem zu *κ. ὀφ.* ergänzt werden kann, dann iſt das *κατὰ χάριν* völlig parallel mit *εἰς δικαιοσ.*, der Nachdruck liegt hier bloß auf *χάριν* und *ὀφ.* und V. 5. liegt er wo nicht auf *εἰς δικ.* doch auf dem ganzen Satze *λογ. αὐτῷ εἰς δ.*; oder aber das *κατὰ χ.* iſt ein erklärender Zuſatz zu *λογίζεται*, den man ſich durch ein *τουτ' ἔστιν* an daſſelbe angeſchloſſen denken muß, das *κατ' ὀφ.* iſt per zeugma mit *λογ.* verbunden und der

ganze Nachdruck ruht hier wie V. 5. auf *λογίζεται*, welches Wort dem Ap. den Begriff des Unverdienten vollkommen in ſich zu ſchließen ſcheint, ſo daß er ſchon aus dieſem einen Worte hinlänglich entwickelt werden kann. Dieſe letztere Erklärung iſt die ſchwerere, der pauliniſchen Diction angemeſſenere und in den Zuſammenhang nicht weniger als die andere paſſende. Ganz ſo Michaelis: „Wer Werke thut, dem wird dafür der Lohn nicht zugerechnet, ein Ausdruck, der ſo ausſiehet, als wenn er aus Gnaden geſchähe, ſondern er bekommt ihn aus Schuldigkeit." —— *Χάρις* und *ὀφ.* ſtehen ſich auch bei Profanſcr. gegenüber.

V. 5. Das Anrechnen des Glaubens als Gerechtigkeit, will P. ſagen, ſchließt in ſich, daß Abr. nicht auf andere Weiſe ſich hatte in den Zuſtand der Rechtfertigung erheben können. P. trägt indeß das Beiſpiel Abr.'s gleich wieder auf das chriſtliche Gebiet über, indem er zeigt, wie jenes bei Abr. gebrauchte *λογίζεσθαι* gerade das Verhältniß des durch Chriſti Erlöſung gerechtfertigten Sünders zu der göttlichen Gerechtigkeit bezeichne. Daß wir dieſes Uebergehen von dem Beiſpiele Abr.'s zu dem Verhältniſſe des an Gottes Rechtfertigung durch Chriſtum gläubigen Chriſten hier annehmen müſſen, zeigt der Ausdruck *πιστεύων ἐπὶ τ. δικαιοῦντα τ. ἀσεβῆ*, inſofern in dem von Paulo erwähnten Glaubensact des Patriarchen es ſich gar nicht von dem Glauben deſſelben an die rechtfertigende Gnade Gottes handelte. Dies macht bemerklich Seb. Schmidt, Baumg., Chr. Schmid. Diejenigen dagegen, welche auch dieſe Worte noch ſpeciell auf Abr. beziehen, erinnern entweder wie Beza daran, daß ja auch Abr. *ἀσεβής* genannt werden konnte, inſofern ja auch er nicht das Sittengeſetz vollkommen erfüllte, durch welche an ſich richtige Bemerkung aber noch nicht die Bedenklichkeit gehoben wird, daß in dem angeführten Beiſpiele nicht die Rede war von Abr.'s Glauben an die vergebende Gnade Gottes; oder aber ſie folgten wie Mich., Roſenm., Koppe der Annahme von Grotius und Wetſtein, daß *ἀσεβής* hier „Götzendiener" heiße, und ſich auf die Verſündigung Abrahams beziehe, da er früher (nach der morgenländiſchen Tradition bei den Rabbinen, bei Mirchond, Philo, Joſephus) wie ſein Vater Thara (Joſua 24, 2.) Götzendiener war. Dieſe letztere Annahme iſt beſonders unnatürlich. — Gegen Mißbrauch dieſer Stelle verwahrend fügt Calvin hinzu: neque

fideles vult esse ignavos, sed tantum mercenarios esse vetat, qui a Deo quidquam reposcant quasi iure debitum. Et iam prius admonuimus, non hic disseri, qualiter vitam instituere nos oporteat, sed quaeri de salutis causa. — Es iſt noch zu bemerken, daß die Vulgata und mehrere lat. Väter zu dieſem Verſe hinzuſetzen: secundum propositum gratiae Dei, welches aber in den griech. codd. fehlt.

Zweiter Theil: Beweis der Rechtfertigung Davids aus freier Gnade, V. 6—8.

V. 6. Der Ap. führt einen andern für die Juden wichtigen Stammvater David auf, und zeigt, wie auch dieſer vor Gott ſich nicht ſeines Verdienſtes und ſeiner Anſprüche auf Gottes gerechte Vergeltung gerühmt, ſondern vielmehr die Vergebung der Sünden hochgeprieſen habe. Der Form nach iſt aber dieſes zweite altteſtamentl. Beiſpiel der Glaubensgerechtigkeit nicht dem des Abr. coordinirt, wie das auch ſcharfſinnig Seb. Schmidt bemerkt, ſondern, wiewohl eine Coordination dem Sinne nach ſtatt findet, ſo iſt doch eigentlich dieſer Satz nur als Beleg für die V. 5. gegebene Erklärung des *λογίζειν* angeſchloſſen. Der Uebergang iſt dieſer: Daß mein Begriff von Rechtfertigung, den ich mit *λογίζειν* verbinde, der richtige ſei, wird dadurch klar, daß David dieſelbe Art der Rechtfertigung in den Pſalmen anpreiſet, indem er, wenn er vom Grunde ſeiner Annahme bei Gott redet, gern unerwähnt läßt ſeine mit Sünden befleckten Werke. In dieſem Betracht bemerkt Chryſ. richtig, daß es paſſender ſeyn würde, wenn die Worte Davids buchſtäblich lauteten: *μακάριος ᾧ ἐλογίσθη εἰς δικ.* Die angeführten Worte Davids ſind aus Pſ. 32, 1. 2. wörtlich nach der LXX. citirt. Nach der Annahme der Ausleger iſt dieſer Pſ. nach der Verſündigung Davids mit der Bathſeba gedichtet. Er paßte mithin ſehr wohl zu dem Endzwecke Pauli; denn in jener Zeit mußte es dem gefallenen Könige ſehr natürlich ſeyn, von ſich ſelbſt ganz abzuſehen, und nur auf die göttliche Gnade Anſpruch zu machen. —— *Μακαρισμός*, die Glücklichpreiſung, alſo: *λέγει τὸν μακαρισμόν* gleich *μακαρίζει τ. ἄνθ.* —— *Χωρὶς ἔργων.* *Ἔργα* hier ganz gleich mit *ἔργα νόμου*, woraus noch beſtimmter hervorgeht, daß letztere Werke des Sittengeſetzes ſind.

V. 7. 8. *Ἀφιέναι* und *ἐπικαλύπτειν* fahren laſſen und bedecken, ſind beides wie auch נָשָׂא aufheben, wegnehmen und כִּסָּה bedecken Tropen für die Vergebung der Sünden. Theod. in Ps. ad h. l. *τοσαύτη γὰρ πρὸς αὐτοὺς κέχρηται τῇ φιλοτιμίᾳ, ὡς μὴ μόνον ἀφεῖναι, ἀλλὰ καὶ καλύψαι τὰς ἁμαρτίας, κ. μηδὲ ἴχνη τούτων καταλιπεῖν.* *Λογίζειν* anrechnen und *κρατεῖν* (Joh. 20, 23.) behalten, Tropus für die Nichtvergebung der Sünden, vgl. Hiob 14, 17.

Dritter Theil: Beweis der Rechtfertigung Abrahams ohne Mitwürken des theokr. Bundeszeichens der Beſchneidung; ſtatt daß dieſe die Rechtfertigung mitwürken half, war ſie ſelbſt eine Folge derſelben, V. 9 — 13.

V. 9. Einige Neuere, wie Chr. Schmid, Koppe beziehen dieſe Worte ganz genau auf das eben Vorhergegangene, indem ſie annehmen, daß der Ap. plötzlich abſpringe, die Antwort nicht abwarte, ſondern wieder zu dem frühern Thema von Abr. zurückeile. Dieſe Auffaſſung des Ideenganges möchte weniger richtig ſeyn. Vielmehr beginnt, wie unter andern Theoph. zeigt, gleich mit dem Anfange dieſes Verſes ein neuer Punkt der Unterſuchung. Bisher hatte P. gezeigt, daß bei den heiligſten Männern des A. B. nicht die Geſetzerfüllung Grund der Begnadigung war, ſondern nur die freie Gnade Gottes. Es hätte dies der Israelit allenfalls zugeben können, aber nur für Theokraten. Dagegen beweiſet der Ap., daß bei Abr. dieſe Art der Rechtfertigung eingetreten ſei, einerſeits ehe er noch das Zeichen der Theokratie empfangen, andrerſeits ehe das Geſetz gegeben war, in welchem Betracht alſo Abr. den Nicht-Theokraten vollkommen gleichgeſtellt erſchien. —— *Ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος.* Nach dem angenommenen Zuſammenhange werden wir es überſetzen müſſen: „Ein ſolches ſich Seligpreiſen nun ob der freien Gnade Gottes, ſoll dies allein dem Theokraten zuſtehen?" — Als Verbum ergänze man mit Theoph. *πίπτει* oder beſſer *ἐστί.* — Das *καί* vor *ἐπὶ τ. ἀκρ.* zeigt, daß dem Sinn nach ein *μόνον* hinter *ἐπὶ τ. περιτ.* hinzuzudenken; es iſt daher unrecht, wenn Oek. und Theoph. die Frage Pauli ſo ſtellen, als ob er den Heiden

ſogar mehr Anrecht als den Juden am *μακαρισμός* zuſpreche. —— *Λέγομεν γάρ*. Das *γάρ* knüpft die neue Argumentation an die concessa. Der Ap. betrachtet es ſo, als ob der Jude ihm das ſchon zugegeben, daß A. ohne Rückſicht auf die Werke gerecht geſprochen worden. Es iſt das *γάρ* durch „nämlich doch" zu überſetzen. Es würde unſtreitig richtiger dieſer Satz mit zu V. 10. gezogen, an den er ſich ſo genau anſchließt, daß er ein Ganzes mit ihm ausmacht.

V. 10. Der Ap. hätte jene neue partikulariſtiſche Beſchränkung der Juden mit dem zurückweiſen können, was er ſchon zu Anfang des 3ten Capitels ſagte, daß nämlich Gott die Beſchneidung aus freier Gnade den Theokraten ertheile, und ſie deswegen nur denjenigen Werth in den Augen Gottes beſitze, den er ihr nach freiem Entſchluſſe beimeſſen wolle. Allein gerade die Geſchichte Abr.'s bot die Gelegenheit dar zu einer noch ſchlagenderen Widerlegung der Juden. Höchſtens 25, mindeſtens 14 Jahre früher als die Beſchneidung (1 Moſ. 17, 23.) fiel jener Ausſpruch, in welchem Gott Abraham ſeines Glaubens willen rechtfertigte. Folglich erhielt ſie A. in einem Zuſtande, wo er noch nicht Theokrat war. —— *Πῶς* iſt hier ſo viel als: „unter welchen Umſtänden?"

V. 11. Der Ap. ſteigert noch ſeinen Beweis. Nicht nur, behauptet er, iſt die Beſchneidung als Bundeszeichen nicht die Bedingung einer Rechtfertigung aus freier Gnade, ſondern ſie iſt ſelbſt nur die Folge derſelben: Chryſ.: *οὐχ ὑστέρα δὲ μόνον (ἡ περιτομὴ) τῆς πίστεως, ἀλλὰ κ. σφόδρα αὐτῆς καταδεεστέρα, κ. τοσοῦτον ὅσον σημεῖον τοῦ πράγματος οὗπέρ ἐστι σημεῖον.* Wie es des Apoſtels Art iſt, ſo reſtringirt er auch hier die Facta des A. T. mehr, als ſie in demſelben ſelbſt reſtringirt erſcheinen, indem er das weſentliche Moment derſelben hervorhebt. Das Bundeszeichen ward dem Abr. nicht eigentlich in Folge jenes großen Glaubensactes ertheilt, ſondern wegen der durchgehenden kindlichen Unterwerfung unter die Plane und Abſichten der freien Gnade Gottes. Da indeſſen eben dieſer Glaubensact ein beſonders hervorſtechenden Moment jenes kindlich-unterwürfigen Eingehens in Gottes Oekonomie iſt, ſo konnte auch der Ap. das Bundeszeichen als eine Folge der Rechtfertigung durch den Glauben darſtellen. — Zuerſt iſt in Bezug auf die Lesart zu bemerken,

daß A. C. und mehrere griechiſche Kirchenväter *περιτομὴν* im Acc. leſen. Vorzüglicher iſt aber der Gen., der wohl nur um ſeiner größeren Ungewöhnlichkeit willen mit dem Acc. vertauſcht wurde. Der Gen. nämlich iſt hier der Gen. appositionis, wie im Lateiniſchen flos violae, er iſt alſo aufzulöſen in *ἡ περιτομή*, *ἥ ἐστι σημεῖον*. Gerade auf dieſelbe Weiſe verbinden auch die Rabbinen מִילָה „Beſchneidung" als Gen. appos. mit den Nominibus אוֹת „Zeichen" und חֲתִימָה „Siegel." —— *Σφραγίς* heißt *τὸ δακτύλιον* חוֹתָם, *τὰ σημεῖα τῶν δακτυλίων*, und *τὸ ἐκμαγεῖον τῶν σημείων*. Hier das letztere. Ein untergedrucktes Siegel iſt das Zeichen der größten Beſtätigung. So wird auch im N. T. *σφραγίς* in der Bed. von *βεβαίωσις* gebraucht 1 Kor. 9, 2. 2 Tim. 2, 19., und bei den Kirchenlehrern heißt die Taufe *ἡ ἀθανατοποιὸς κ. σωτήριος σφραγίς*. Grabe Spicil. Patr. T. I. p. 332. Auch bei den Zabiern führt ſie den Namen „Siegel" ܚܬܡܐ ܕܚܝܐ „Siegel des Lebens," Ständl., Beitr. Th. 4. S. 44. Was nun die Sache ſelbſt betrifft, ſo war die Beſchneidung an ſich nur Zeichen für die Aufnahme in die Theokratie, wie Philo ſagt (de opif. mundi p. 36.): *τὰ αἰσθητὰ σημεῖα εἶναι σύμβολα τῶν νοητῶν*. So ſehen ſie auch die Juden an (ſ. Schöttgen und Wetſtein). Sie nennen ſie in Jalkut Rubeni f. 65, 4.: אוֹת בְּרִית קֹדֶשׁ „das Zeichen des Bundes" in der chald. Paraphraſe zum Hohenliede 3, 8. חֲתִימַת מִילָה „Siegel der Beſchneidung, welches wie Schwerter die ſtärkt, welche es tragen," auch חוֹתָם אַבְרָהָם „Siegel Abrahams," und רְשִׁימָא קַדִּישָׁא „heiliges Zeichen." cf. Liber Cosri, ed. Buxt. p. 1. c. 115. Von dieſer Seite aus mußte alſo der Israelit dem Ap. Recht geben. Eben ſo wenig konnte er ihm auch widerſprechen, wenn P. dieſes Bundeszeichen von dem frühern Glaubensacte abhängig machte. Noch ehe A. ſich ſonſt deſſen würdig gezeigt, eröffnete Gott ihm den Weg, Gründer einer göttlichen Haushaltung auf Erden zu werden. A. folgte überall kindlich den ihm gegebenen Winken, alle Verheißungen nahm er im Glauben auf. Dieſes kindlich-unterwürfige Annehmen der dargebotenen freien Gnade Gottes wurde nun die Urſach dazu, daß Gott ihm würklich jenes Bundeszeichen ertheilte, und ihn dadurch der That nach zum Urheber eines Gottesſtaates auf Erden machte, welcher anfangs ſich nur über eine Fa-

milie, bald über ein Volk erſtreckte, endlich bei der Erſcheinung Chriſti über das ganze Menſchengeſchlecht ſich ausdehnte. —— *Πιστεύοντες δι᾽ ἀκροβ.* Ueber dieſen Gebrauch von *διά* wie בְּ in der Bed. „mit, in" ſ. C. 2, V. 27. Es iſt demnach hier aufzulöſen in *καίπερ ἀκρόβυστοι ὄντες.* —— *Πατέρα τ. π. δ. ἀ.* Das Wort „Vater" wird zur Bezeichnung mannigfacher Verhältniſſe uneigentlich von den Morgenländern gebraucht. Das gewöhnliche iſt das der Abhängigkeit überhaupt. So iſt es denn auch hier in dem Sinne von „Urheber, Stifter" zu nehmen. Vgl. Hiob 38, 28. 1 Moſ. 4, 21. 1 Makk. 2, 54. *Φίνεες ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον.* Joh. 8, 44. Carpzov: exemplar. Schleusner findet den Begriff: antesignanus vorzüglicher, allein dies iſt ja dem Weſen nach identiſch. Abr. als der erſte, der auf dieſe Weiſe Rechtfertigung erhielt, führt den Zug aller derer an, welche nach ihm auf dieſelbe Weiſe die Begnadigung annahmen. Ganz entſprechend iſt die Stelle im Wörterbuch Michlal Jophi zu Mal. 2. אַבְרָהָם הָיָה אָב לְכָל הַבָּאִים אַחֲרָיו בְּאֱמוּנָתוֹ „Abraham iſt der Vater aller derer, die ihm im Glauben nachfolgen," Das Wort „Vater" auf ähnliche Weiſe gebraucht bei Maimon., Opp. Poc. I. p. 63.: انه موسى אב של כל הנביאים المقدمين قبله „Moſes iſt der Vater aller ihm vorangegangenen Propheten." —— Das *εἰς τὸ λογισϑ.* giebt noch genauer an, worin die Vaterſchaft beſtehe, daß nämlich, wie Kinder an der Natur ihres Vaters Theil haben, ſo alle Heiden die Vorrechte ſich mit zueignen dürfen, welche derjenige hatte, der zuerſt das Reich der Rechtfertigung aus freier Gnade durch ſeinen kindlichen Glauben gründete. Theod., welcher den Vergleich über die Gebühr ausdehnt, ſagt ſo: *ὁ γὰρ τῶν ὅλων ϑεὸς προειδὼς ὡς ϑεός, ὡς ἕνα λαὸν ἐξ ἐϑνῶν κ. Ἰουδαίων ἀϑροίσει, κ. διὰ πίστεως αὐτοῖς τὴν σωτηρίαν παρέξει, ἐν τῷ πατριάρχῃ Ἀβραὰμ ἀμφότερα προδιέγραψε. δείξας γὰρ αὐτὸν καὶ πρὸ τῆς περιτομῆς τὴν ἐκ πίστεως δικαιοσύνην κτησάμενον, κ. μετὰ τὴν περιτομὴν οὐ κατὰ τὸν Μωσαϊκὸν πολιτευσάμενον νόμον, ἀλλ᾽ ἐπιμείναντα τῇ τῆς πίστεως ποδηγίᾳ, πατέρα τ. ἐϑνῶν αὐτὸν προσηγόρευσεν.*

V. 12. Die israelitiſchen Theokraten, will Paulus ſagen, werden aber eben ſo wenig dadurch von jener Rechtfertigung ausge-

ſchloſſen, daß A. als Nicht-Theokrat die Glaubens-Gerechtigkeit überkam. Es kommt bei ihnen nur darauf an, ob ſie denſelben Weg dazu einſchlagen wollen, wie Abraham. — Oek.: *ὥςπερ γὰρ οἱ ἐν ἀκροβυστίᾳ οὐ διὰ τοῦτο μόνον σχοῖεν ἂν τὸν Ἀβραὰμ πατέρα, διὰ τὸ ἐν ἀκροβυστίᾳ αὐτὸν πεπιστευκέναι, εἰ μὴ καὶ τ. πίστιν μιμήσαιντο, οὕτως οὐδὲ οἱ ἐν περιτομῇ σχήσουσιν οὐ διὰ τὸ μόνον περιτμηθῆναι τὸν Ἀβραὰμ, ἐὰν μὴ καὶ τὴν πίστιν αὐτοῦ μιμήσωνται.* —— Der Dativ *τοῖς οὐκ ἐκ π. μ.* iſt nach Analogie des Hebräiſchen geſetzt, ſtatt des Genitivs *τῶν οὐκ ἐκ π. μ.*, indem im Hebräiſchen der Genitiv häufig durch ל ausgedrückt wird. — Das Verſtändniß und die Beziehung dieſer Worte kann zwiefach ſeyn, für jeder beider Erklärungsarten laſſen ſich wichtige Gründe anführen. Schon der Syrer und die Vulgata finden in dieſen Worten nicht wie wir eine Gegenſetzung von partikulariſtiſch ſelbſtgerechten Juden und glaubensgerechten, ſondern von Juden und Heiden. Eben ſo Theodoret, Anſelmus, Caſtalio, Grotius, Koppe. Dieſe Erklärer ſehen das *τοῖς οὐκ ἐκ π. μ.* für eine Inverſion an, ſtatt *οὐ τοῖς ἐκ π. μ.*, welche letztere regelmäßige Stellung wir unten V. 16. haben. Als Beiſpiele einer ſolchen harten Inverſion giebt Caſtalio an 1 Theſſ. 1, 8. 2 Tim. 2, 6., und Koppe fügt zufolge ſeiner unnatürlichen Erklärung des *ἐκ φύσεως* in Röm. 2, 27. auch dieſe Stelle hinzu, allein in keiner von dieſen drei Stellen iſt Grund zu einer ſolchen Umkehrung. Für die genannten Ausleger ſpricht aber allerdings theils *καί* vor *τοῖς*, welches ſich unmittelbar an *ἀλλά* anſchließt, beſonders aber die Wiederholung des Artikels vor *στοιχοῦσι*. Dieſer letzte Grund indeß iſt nicht im Stande, der Härte der Inverſion und den Gründen für die entgegengeſetzte Erklärung das Gegengewicht zu halten. Für die von uns angenommene Erklärung ſpricht nämlich theils, daß die Wiederholung der Rechtfertigung der Heiden, da ſie ſchon V. 11. ausgeſprochen, hier völlig überflüſſig wäre. Sodann, daß bei jener Erklärung das *πατέρα περιτομῆς* ohne weiteren Zuſatz ganz ſinnſtörend wäre; man könnte es, wie auch Koppe thut, nur auf die leibliche Abſtammung der Iſraeliten beziehen, welches hier ganz wider den Zuſammenhang ſeyn würde. Endlich bewährt ſich die von uns angenommene Auslegung dadurch, daß in der That, wenn Abraham hier als Vater der Theokraten angegeben wird,

eine Einſchränkung, wie ſie der Apoſtel macht, unumgänglich nöthig erſcheint. Außer Chryſ., erklären daher ſo Ambroſ. (obwohl er die lateiniſche Ueberſetzung vor ſich hat), Erasm., Beza, Calvin, Carpzov u. v. A. —— Ἀλλὰ καὶ dürfen wir nicht überſetzen „ſondern auch", ſondern „ſondern vielmehr", wie das καὶ oft hebt und verſtärkt. Τοῖς στοιχοῦσι τ. λ. Die Wiederholung des Artikels iſt als Solöcismus anzuſehn. Στοιχεῖν „in Einer Reihe (στοῖχος) gehen, beitreten, ſich anſchließen" Gal. 5, 25. 6, 16. Phil. 3, 16.

Vierter Theil: Beweis der Gründung der Theokratie ohne Mitwürken des Grundpfeilers derſelben, des Geſetzes; ſtatt daß dieſes die Theokratie hätte begründen ſollen, ruhte dieſelbe vielmehr ſammt dem Geſetze auf der Glaubensgerechtigkeit, V. 13—18.

Außer dem Bundeszeichen der Beſchneidung war es die Ertheilung des Geſetzes, welche den Israeliten verleitete, in ſeiner Stellung an und für ſich das Privilegium der Begnadigung zu ſuchen, da dieſelbe doch nur bei hinzutretender Geſinnung einen Werth erhalten konnte. Auch dieſen Vorzug des Beſitzes des Geſetzes hatte Abraham nicht beſeſſen zur Zeit, da Gott ihm die großen Verheißungen gab. So zeigt denn Paulus auch aus Abraham's Beiſpiel, daß der Beſitz des Geſetzes zur Stiftung der Vorrechte der Theokratie nichts beitrug, ſondern daß hier ſich eben ſo wie bei der Beſchneidung ergiebt, daß die ganze Theokratie, mit welcher der Jude ſich brüſtete, ſtatt die Glaubensgerechtigkeit überflüſſig zu machen, ſelbſt ruhte und gegründet war auf der freien Gnade von Seiten Gottes und dem freudigen, kindlichen Glauben an dieſelbe von Seiten des Menſchen. Daß dieſer kindliche Glaube, der ſich ſelbſt gering achtet, erſt die Erfüllung der Verheißungen herbei führe, ſagt auch der Talmud ſelbſt, Tr. Berachoth, fol. 63, 1., wo es heißt: „die Verheißungen des Geſetzes gehen nur bei dem in Erfüllung, der ſich ſelbſt hält, כְּמוֹ שֶׁאֵינוֹ als wäre er nichts." — Dieſer vierte Theil der Beweisführung des Apoſtels entſpricht in ſeiner Anlage nicht vollkommen dem dritten. Hätte er ganz gleichlaufend ſeyn ſollen, ſo hätte Paulus ſo ſagen müſſen:

So wie die Beſchneidung ertheilt wurde, um der Glaubensgerechtigkeit willen, ſo wurde das Geſetz und was damit von theokratiſchen Auszeichnungen zuſammenhängt, ebenfalls Israel gegeben, um der Glaubensgerechtigkeit ſeines Patriarchen willen, nicht aber dieſe erſt durch Geſetzeserfüllung bedingt. So wollte aber Paulus ſeinen Satz nicht ſtellen, weil das Geſetz nicht wie die Beſchneidung unmittelbar dem Altvater ſelbſt ertheilt worden war. Abraham hatte aber zur Vergeltung ſeiner Glaubenszuverſicht die *ἐπαγγελία* empfangen, daß in ihm alle Völker der Erde ſich ſegnen würden (1 Moſ. 22, 18.); eben in dieſer Verheißung lag nun der Keim der Theokratie, der ſich allmählig immer mehr entfaltete, zuerſt in ſeiner niederen altteſtamentlichen, ſodann in ſeiner vollendeten neuteſtamentlichen Form. Sonach lag dem Weſen nach dennoch der angegebene Parallelismus in den vorliegenden Worten.

V. 13. Dies neue Argument knüpft der Apoſtel nur durch ein *γάρ* an das Vorhergehende an, welches *γάρ* daher mit dem *οὐ* in Verbindung „neque porro" zu überſetzen iſt. Oder wir können auch mit Oek. annehmen, daß das neue Argument der Form nach ſich als mehrere Beſtätigung des Vorhergegangenen anſchließt, daß es nämlich durch einen Schluß a maiore ad minus noch mehr begründet, daß die Beſchneidung nicht zur Rechtfertigung mitwürke. —— *Ἡ ἐπαγγ. τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κ. Κληρ.* iſt gleich *κύριος* Beſitzer, wie auch im Griech. *κληρονομεῖν δόξαν, φήμην* in dieſer Bedeutung des Beſitzens. So ſchon im Hebr. נַחֲלָה das Eigenthum. — Dieſe Verheißung mit dieſen Worten findet ſich nirgend im A. B., indeß ſind die Anführungen der Israeliten nicht immer buchſtäblich genau (ſ. Surenhusius in *Βίβλῳ καταλλαγῆς*, c. 2. De modis allegandi, Thes. V.), zuweilen erweitern ſie den Sinn durch aus Parallelſtellen entlehnte Zuſätze. Viele Ausleger glauben, daß der Apoſtel dabei 1 Moſ. 15, 7. vor Augen habe, wo es heißt, es ſolle dem Abraham הָאָרֶץ הַזֹּאת gegeben werden. In dieſer Verheißung müßte aber alsdann Paulus etwas mehr gefunden haben, als bloß die Verheißung des irdiſchen Beſitzes von Kanaan, denn V. 16. ſpricht er davon, daß jene Verheißung ſich auch auf die gläubigen Chriſten aus den Heiden beziehe. Es läge nun die Vermuthung ſehr nahe, daß Paulus jene Worte typiſch ausgelegt und Paläſtina's Beſitz als den Typus des Beſitzes des geiſtigen Gottesreiches betrach-

trachtet habe. Es finden ſich ja analoge Beiſpiele einer typiſchen Betrachtung Kanaan's, wie Hebr. 4., auch Jeruſalems, wie Offb. 21,2. *Κόσμος* ſtünde alsdann für *κόσμος μέλλων, αἰὼν μέλλων*. Nach einer ähnlichen typiſchen Auffaſſung ſchrieb Philo ſein Buch: *ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος*. So Brent., Chr. Schmid, Carpzov. Allein man ſieht doch nicht recht ein, wie *κόσμος* geradezu für *κόσμος μέλλων* ſtehen könne, und geradezu kann es doch nicht einen geiſtigen Sinn haben. Es würde alſo eben ſo wenig eine geiſtige Ausdeutung von הָאָרֶץ הַזֹּאת ſeyn, noch auch als eine eigentliche Ueberſetzung gelten können. Eher möchte man ſich daher mit Oek. entſchließen, *κληρονομεῖν τὸν κόσμον* für eine Formel anzuſehen, die, nach Verlöſchung der urſprünglichen Bedeutung, nur überhaupt den Beſitz großen Heils und Segens bezeichne, wie Matth. 5, 5. vgl. mit Pſ. 25, 13., beſonders Pſ. 37, 9. Sprüchw. 2, 20. 21. Am vorzüglichſten möchte es jedoch ſeyn, unter *κόσμος* alle Völker der Erde zu verſtehen, und an Verheißungen wie die 1 Moſ. 22, 17. 18. zu denken. Die Propheten verkündigen oftmals in der meſſ. Zeit die Beſitznahme (יָרַשׁ) fremder Völker. Es liegt darin ihre Aufnahme in die Theokratie, alſo mittelbarerweiſe auch ihre Theilnahme am Meſſiasreiche. So denkt ſich Paulus auch hier in der Verheißung, daß Abraham mit ſeinem Geſchlechte die ganze Erde erfüllen ſolle, die Ausſicht eingeſchloſſen, daß alle an dem meſſianiſchen Reiche Theil haben ſollten. — Gerade ſo V. 17. Aus Philo kann verglichen werden: Quis rerum d. h. p. 520., wo er den Abr. nennt *ἡγεμόνα ἔθνους κ. γένους ἑτέρου μέλλοντα*. Vgl. von rabbiniſchen Stellen Maim., zu Tr. Bikkurim, c. 4. §. 1.: „Der Proſelyt bringt (die Erſtlinge) dar, und bekennt (den Glauben an Einen Gott), wie von Abraham geſchrieben ſteht: Ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, 1 Moſ. 17, 5. Siehe, er iſt der Vater der ganzen Welt." Mechilta zu 2 Moſ. 14, 31.: „Unſer Vater Abraham beſitzt dieſe und die zukünftige Welt nur durch den Glauben, 1 Moſ. 15, 6." Aehnlich ſagt Philo von Moſes, de vita Moſis, p. 626. ed. Francof.: *κοινωνὸν γὰρ ἀξιώσας (ὁ θεὸς) ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ λήξεως, ἀνῆκε πάντα τὸν κόσμον ὡς κληρονόμῳ κτῆσιν ἁρμόζουσαν.* —— *Ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*. Bei den dem Abraham ertheilten Verheißungen waren auch ſeine Nachkommen mit eingeſchloſſen. Es lag in der Abſicht Pauli, dies her-

vorzuheben, da er ſo am deutlichſten zeigte, wie die theokratiſchen Vorzüge, auf welche die Juden ſo ſtolz waren, gänzlich auf dem Glauben Abrahams ruhten und ihnen ſofort verloren gingen, wenn ſie dieſelben vom Geſetz wollten abhängig machen. —— *Διὰ δικαιοσ. π.* Die Verheißungen der großen Segnung Abrahams werden dem Patriarchen zuerſt unter der Bedingung gethan, wofern er allen Abſichten Gottes mit ihm ſich kindlich füge, 1 Moſ. 12, 2. 3. Nachdem er nun in allem Gott vollkommene Treue bewieſen, erhielt er das Bundeszeichen, ward zum Stifter der Theokratie geweiht, und nun wurden ihm, mit Hinſicht auf ſeine frühere Glaubensfreudigkeit, auch alle ihm anfangs nur von fern gezeigten Verheißungen feſtgemacht, 1 Moſ. 17, 5 ff. Endlich erging noch die dritte große und beſonders ſchwere Glaubensprüfung über den kindlich gläubigen Greis, und als er auch in dieſer beſtanden, wurden die Verheißungen nochmals wiederholt, und zwar mit reicher Erweiterung, 1 Moſ. 22, 18.

V. 14. Abraham empfing wegen ſeines kindlichen Glaubens die Verheißung; aber auch für uns hat ſie nur Bedeutung, wenn wir Glauben haben. Wenn Gott überhaupt nur auf Grund der Befriedigung der Forderungen des religiös-ſittlichen Geſetzes Gnade ertheilt, ſo verliert aller religiöſe Glaube — dieſe erhabenſte Aeußerung des menſchlichen Geiſtes — ſo verliert auch jene dem Abraham gethane Verheißung einer dereinſtigen Theilnahme an dem verherrlichten Gottesreich ihre Bedeutung, ſie kann nicht in Erfüllung gehen. So Calvin, Beza, Limb. —— *Οἱ ἐκ νόμου,* eben ſo wie Gal. 3, 10. *οἱ ἐξ ἔργων*, denen gegenüber geſtellt ſind *οἱ ἐκ πίστεως* Gal. 3, 9., „diejenigen, welche mit Werken umgehen, und die, welche auf den Glauben ſich ſtützen.“ Theod.: *οἱ κατὰ νόμον πολιτευσάμενοι.* —— *Κεκένωται ἡ π.* *Κενοῦσθαι* ſetzen die LXX. für אֻמְלַל Jer. 14, 2. 15, 9. „die Kraft verlieren, den Werth verlieren,“ ſo 1 Kor. 1, 17., demnach iſt hier der Sinn: „ſo wird der religiöſe Glaube bedeutungslos;“ Chr. Schmid: ſidei vis tollitur. —— *Καταργέω* in der LXX. für בַּטֵּל „hindern, aufhalten,“ Dek.: *ἄχρηστοι κ. ἀτέλεστοι γεγόνασι.* Jene dem Abraham ertheilte Weiſſagung kann nicht in Erfüllung gehen, wenn die Erfüllung derſelben noch bedingt iſt durch unſere Geſetzvollziehung. Thomas Aq.: si aliqua promissio sit implenda per id, quod impletio-

nem promiſſionis impedit, talis promiſſio aboletur, enimvero lex impedit conſecutionem haereditatis.

V. 15. Der Begriff Geſetz und der Begriff der Strafgerechtigkeit ſind — da ſich einmal kein Menſch ohne Geſetzübertretung wird denken laſſen — Wechſelbegriffe. In einer andern Gedankenreihe führt der Apoſtel, Cap. 7, 7., dieſen Gedanken weiter aus. Calvin: ea est naturae nostrae vitiositas: Quo magis docemur, quid rectum sit ac iustum, eo apertius nostra iniquitas detegitur, maximeque contumacia, atque hoc modo gravius Dei iudicium accersitur. —

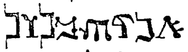
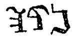
V. 16. Sollte die Verheißung feſtbleiben, daß Gott die ächten Nachkommen des Patriarchen ins Gottesreich aufnehmen würde, ſo mußte dieſe Gewißheit auf die freie Gnade Gottes gegründet ſeyn, nicht aber auf die zweifelhafte Geſetzerfüllung des Menſchen. Nun ſind aber Gnade und die Aeußerung derſelben, die Würkung des göttlichen Geiſtes im Menſchen einerſeits, und die gläubige Empfänglichkeit dafür andererſeits, Correlata; mithin iſt, wenn Gott aus freier Gnade rechtfertigt, die Rechtfertigung auf Grund einer gläubigen Hingebung oder Aneignung unumgänglich nöthig. — Zu *διὰ τοῦτο* mag man aus V. 13. u. 14. *κληρονόμοι γινόμεθα* ergänzen. — Man kann verſucht ſeyn, das *οὐ τῷ ἐκ τ. νόμου μόνον* u. ſ. w. eben ſo wie V. 12. das *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς* aufzufaſſen, um eine gewiſſe Uebereinſtimmung zu erhalten, indeß brauchen wir doch gar nicht nothwendig eine Uebereinſtimmung beider Phraſen anzunehmen. Die Verſetzung des *οὐ* wäre hier wie dort gewaltſam. Daher beziehen wir hier das *τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ* auf die Heiden, und werden darin beſtärkt durch das *παντὶ τῷ σπέρματι*, welches doch allerdings einen *μερισμός* erwarten läßt, noch mehr aber durch das letzte *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν*, womit gleichſam der Apoſtel andeutet, daß, wenn er vorher Abraham öfter vorzugsweiſe Vater der Israeliten genannt, dennoch auch die Heiden das Vorrecht genießen könnten, ihn zu ihrem Vater zu haben.

V. 17. Die Stelle aus 1 Moſ. 17, 5. iſt genau nach der LXX. angeführt. Sie iſt eigentlich zum vorigen Vers zu ziehen. —— *Τιθέναι* ſchon im Griech. in der Bed. „in eine Claſſe ſetzen, einen Rang anweiſen," im Hellen. Ueberſ. von נָתַן „machen, einſetzen." — In der Verheißung iſt zunächſt nur auf

die zahlreiche leibliche Nachkommenſchaft des Patriarchen hingedeutet, allein inſofern die leibliche Nachkommenſchaft deſſelben die Theokratie gründete und durch dieſe alle Völker der Erde in den urſprünglich mit Abr. geſchloſſenen Bund aufgenommen wurden, ſo konnte Paulus ſagen, daß jene Verheißung auch in einem höheren Sinne in Erfüllung gegangen ſei. —— *Κατέναντι οὗ ἐπίστ. ϑ.* Dieſe Worte bieten beſondere Schwierigkeiten des Verſtändniſſes dar. Daher wahrſcheinlich ſchon bei den Alten die Abweichung in der Ueberſetzung. Nämlich der Syrer, Araber leſen *ἐπίστευσας*, wie auch zwei codd. haben; eben ſo überſetzt Luther, der die Worte mit zu dem göttlichen Ausſpruch als Anrede an Abraham zu ziehen ſcheint. Dagegen erklärt Ambr.: ut unum Deum omnium doceat, alloquitur gentiles, Abraham ipsi Deo credidisse, et iustificatum esse ante eum, in quem et gentes credunt. Allein dieſe Lesart und Ueberſetzung iſt unbegründet. Bleiben wir nun bei der gewöhnlichen, ſo wird der Sinn ebenfalls ſehr verſchieden feſtgeſtellt werden können. Was die Conſtruction betrifft, ſo wird nothwendig eine Attraction und eine rhetoriſche Transpoſition anzunehmen ſeyn, die wir auflöſen in *κατέναντι τοῦ ϑεοῦ, ᾧ ἐπίστευσε.* S. über dergleichen Wortumſtellungen und Attractionen Hermann zu Viger, S. 891 ff. Winer Gramm. des N. T. §. 50. Davon giebt nun Theod. als den Sinn an: *ὥςπερ πάντων ἐστὶ ποιήτης ὁ ϑεός, κ. πάντων ϑεός τε καί κηδεμών· οὕτω καὶ τὸν Ἀβραὰμ πατέρα πάντων κεχειροτόνηκεν.* Eben ſo Chryſ., Theoph., Erasmus, Brentius, welche *κατέναντι* in der Bedeutung *καϑ' ὁμοίωμα* oder *ὁμοίως* nehmen. Dieſe Bed. hat es wahrſcheinlich in der LXX. 1 Moſ. 2, 18. Im N. T. findet es ſich aber nicht in dieſer Bed. Der Sinn wäre alſo: „Abraham ſollte Urheber einer großen Völkermaſſe werden, gleichwie der allmächtige Gott, an den er glaubte, vieler Weſen Urheber iſt, und auch die Todten erweckt.“ Indeß, davon abgeſehen, daß jene Bed. von *κατέναντι* noch nicht erwieſen genug iſt, muß es doch einleuchten, daß der Zuſatz ein hier überflüſſiger und überdies an ſich unpaſſender wäre; eine Aehnlichkeit zwiſchen Gott und Abraham auf dieſe Art nachzuweiſen, wäre ſehr gekünſtelt. Eine andere Bed. giebt Seb. Schmidt dem *κατέναντι*, welches heißen ſoll: respectu ad, ſo daß der Sinn wäre: „hinſichtlich des Gegenſtandes unſers Glaubens ſind wir

Abrahams Kinder, ſein Glaube wie der unſere hat Gott zum Object." Dieſer Sinn iſt eben nicht paſſend und der Sprachgebrauch von κατέναντι unerwieſen. Gewaltſam ſind ferner die Erklärungsverſuche von Grotius und Herzog, welche das κατέναντι οὗ durch ein Fragezeichen von dem folgenden abtrennen wollen, indem Grot. überſetzt: „Vor wem (hat Abr. geglaubt)? Gotte glaubte er." Aug., Corn. a Lapide, Bengel verbinden κατέναντι οὗ mit dem Verſe des Citats 1 Moſ. 17. in dem Sinne: „ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, nämlich nach Gottes Erkenntniß, denn vor menſchlichen Augen exiſtirten ſie noch nicht." Andere erklären noch anders. Am ſprachgemäßeſten und paſſendſten iſt es wohl, κατέναντι hier in der Bed. zu nehmen „nach dem Urtheile, nach der Anſicht Gottes," wie im hebr. בְּעֵינֵי und bei den ſpätern Hebräern לִפְנֵי. Gerade ſo Orig., Coccej., Beauſ., de Wette. Die Abſicht dieſes Zuſatzes war wohl die, anzuzeigen, daß Gott ſchon damals überſah, wie viele einſt auf dem Wege gläubiger Hingebung dem Abr. nachwandeln und dadurch zu ſeinem Volke gehören würden. Darauf bezieht ſich denn auch das Prädicat, welches Paulus ſofort Gott beilegt. Er, der ſelbſt Todte aus dem Grabe ruft, für den das Nichtſeiende iſt, als wäre es, konnte ſchon damals das ganze Geſchlecht der Gläubigen, das ſich dem Abr. anſchließen würde, überſchauen, und im Hinblick darauf den Patriarchen einen Vater vieler Völker nennen. Andere nehmen an, daß Paulus dieſes Prädicat hinzuſetze, indem ihm ſchon hier der Inhalt von V. 18. und 19. vorſchwebte. Dieſe betrachten das νεκροί hier entweder als gleichbedeutend dem νενεκρωμένος Hebr. 11, 12. vgl. Röm. 4, 19. — ſo Theoph., Grotius, Chr. Schmid, Beza —; oder ſie meinen, daß Paulus dem Abraham in Bezug auf den nachher zum Opfer dargebrachten Iſaak den Glauben zuſchreibe — wenn er auch denſelben auf Gottes Befehl opfere, ſo könne ihn doch Gott leicht wieder von den Todten erwecken. So Erasmus. Nach der erſtern Erklärung Oek.: ὁ γὰρ τοὺς νεκροὺς ζωοποιῶν κ. τὰ μὴ ὄντα οὐσιῶν πολλῷ μᾶλλον δυνήσεται τῷ νενεκρωμένῳ διὰ τὸ γῆρας σώματι δοῦναι σπέρμα ζωογόνον. —— Κ. καλοῦντος τ. μὴ ὄντα ὡς ὄ. Die Conſtruction macht in dieſen Worten Schwierigkeit. Am nächſten liegt es, das ὡς als part. compar. zu nehmen und zu erklären: „Gotte iſt das Seyn und das Nichtſeyn gleich,

er gebietet dieſem wie jenem, ſo daß es ihm gehorchen muß.“ Ganz danach überſetzt die Vulgata: vocat quae non sunt, tanquam ea quae sunt. Beza: apud quem iam sunt, quae alioqui reipsa non sunt. Unter den Neuern wird dieſe Bedeutung von Chr. Schmid, Löſner und Koppe vertheidigt. Man kann alsdann die Stelle aus Philo vergleichen de Iosepho, p. 544.: *ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν τ. διανοίας ἀναζωγραφούσης κ. εἰδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.* Derſelbe in Flacc. p. 988. *κατ' ὄναρ εἶδον πλάσματα, ψυχῆς ἴσως ἀναγραφούσης τὰ μὴ ὑπάρχοντα ὡς ὄντα.* Allein dieſer Sinn ſcheint doch nicht einfach, ſondern vielmehr etwas ſpielend. Sehr nahe läge es nun anzunehmen, daß *ὡς ὄντα* für *εἰς τὸ εἶναι* ſtände. Die Redensart *καλεῖν* oder *παράγειν τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι* iſt nämlich ſo ſehr gebräuchlich, ſ. Löſner z. d. St. und zwar bei Claſſikern eben ſowohl als bei Philo und Kirchenſchriftſtellern. So ſagt Epiphan. haeres. T. III. p. 267.: *Τριὰς ἁγία, ἐξ ἧς τὰ πάντα καλῶς ἐκτισμένα — ἐξ οὐκ ὄντων κεκλημένα εἰς τὸ εἶναι.* Lukian., Philop. c. 11. *ἄνθρωπον ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παρήγαγε.* Philo, de vita Mosis, l. 3. p. 693. *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον τὸν κόσμον ἀπέφηνε.* Derſelbe de creat. princ. p. 728.: *τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι.* Auch Luther überſetzt: „daß ſie ſeien.“ Es fragt ſich nun, ob dieſe Auffaſſung ſich grammatiſch rechtfertigen läßt. Elsner führt nun zu dieſem Ende eine Anzahl Stellen an, wo das Part. mit *ὡς* conſtruirt wird, um den Zweck und die Abſicht auszudrücken. Dieſes bedürfte indeß keines Beweiſes; es käme nur darauf an, ob auch in ſolchen Fällen das Part. praes. pro fut. ſtehen könne. Das Part. von *εἶμι*, welches in 2 dort angeführten Beiſpielen vorkömmt, kann dieſes nicht beweiſen, da *εἶμι* auch im part. die Bedeutung des fut. hat, und ſich weder von Xenophon, noch von Ariſtides (von denen jene zwei Stellen ſind), erwarten läßt, daß ſie es als part. praes. gebrauchten. Sollte daher dieſe Auffaſſung feſtgehalten werden, ſo bliebe nichts übrig, als *ὡς* in der Bed. von *εἰς* zu nehmen (Matthäi, S. 846. Hermann zu Viger, p. 807.) und *ὄντα* gleich *τὸ εἶναι.* Es ließe ſich dann vergleichen die Stelle aus Plato's Symp. p. 205.: *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντα.* In der That iſt Mangey auf den Ge-

danken gekommen (ad Phil. T. II. p. 317.) an unſerer Stelle εἰς für ὡς zu emendiren. Was indeß allein ſchon hinreicht, dieſe Auskunft zu verſchmähen, iſt dies, daß ὄντα nicht den Artikel hat, welchen es in dieſem Falle nicht entbehren könnte. — Wir ziehen es vor, ὡς in der Bedeutung des hebräiſchen caph veritatis zu nehmen (ſ. zu Cap. 11, 32.), welcher Gebrauch ja auch im claſſ. Griechiſch vorkommt, ſ. Zeune zu Viger, p. 563. und zwar nicht bloß bei Adverbien und Adjectiven, ſondern auch bei Subſtantiven. Es iſt alsdann nicht durch tanquam zu überſetzen, ſondern durch ut; dann ſchließt der Begriff des Rufens den des Hervorbringens in ſich. — Was nun noch die Bed. des *καλέω* betrifft, ſo iſt die eigentliche Bed. „rufen" feſtzuhalten, es liegt nämlich darin ein Hinblick auf den Ruf Gottes יְהִי. Dieſe Bezeichnung der Schöpferthätigkeit Gottes als ein Rufen wurde bei den Juden ſtehend, vgl. Jeſ. 41, 4. קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ und Weish. 11, 26. *πῶς τὸ μὴ κληθὲν ὑπό σου διετηρήθη;* auch bei den Samaritanern finden wir dieſen Terminus wieder, Geſ. Carmina, p. 43.  von der radix , welches Geſ. richtig mit dem Arab. نشا vergleicht „rufen." Treffend Chryſ.: *οὐδὲ εἶπε ὁ Π. τοῦ παράγοντος τὰ ὄντα, ἀλλὰ καλοῦντος, τὴν πλείονα εὐκολίαν δηλῶν.* — Sprechen wir nun vom Sinn, auf deſſen Beſtimmung die Conſtruction nicht weſentlichen Einfluß hat. Wie dem vorigen, ſo geben ebenfalls dieſem Satze mehrere Erklärer eine genaue Beziehung auf das Factum mit Abraham. Mehrere, wie Grotius, verſtehen unter dem Nichtſeienden die mangelnde Zeugungskraft, welche Gott betrachtet habe in ihrer Stärke, oder würklich erſetzt. Andere, was, wenn wir eine ſpeciellere Beziehung aufſuchen, das natürlichere iſt, verſtehen unter *τὰ μὴ ὄντα* die ſpäten geiſtigen Nachkommen Abrahams. Dieſer Erklärung folgt Orig., Ambroſ., Beza, Chr. Schmid. Beauſ. und Erasm. folgen derſelben Auffaſſung, nehmen aber *τὰ ὄντα* im platoniſchen Sinn „das Vorzügliche, Anſehnliche" und *τὰ οὐκ ὄντα* „das Unanſehnliche." Zur Erläuterung kann man alsdann die Stelle des Athanaſius hinzunehmen, Opp. ed. Par., De incarn. Verbi, p. 40.: *εἰ γὰρ φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναί ποτε τῇ τοῦ λόγου παρουσίᾳ κ. φιλανθρωπίᾳ εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν, ἀκόλουθον ἦν κενωθέντας τοὺς ἀνθρώπους τῆς περὶ θεοῦ ἐννοίας καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα ἀποστραφέντας (οὐκ ὄντα γάρ ἐστι τὰ*

κακά, ὄντα δὲ τὰ καλά, ἐπειδήπερ ἀπὸ τοῦ ὄντος θεοῦ γεγόνασι) κενωθῆναι καὶ τοῦ εἶναι ἀεί. — Es könnte aber auch ſeyn, daß man nur eine allgemeine Beziehung der Worte anzunehmen hätte, nämlich auf die Schöpfung der Welt, welche für den Glauben eine der ſchwerſten Aufgaben iſt, Hebr. 11, 3. Durch dieſen Glauben an die Schöpfung der Welt, ohne vorhandene Materie, zeichnete ſich der Hebräer vor allen heidniſchen Völkern aus. Um daher das Allvermögen dieſes Gottes zu bezeichnen, beriefen die Israeliten ſich öfters auf dieſen großen Act der Allmacht, wie 2 Makk. 7, 28., und Philo in der angeführten Stelle de vita Mosis, l. III. p. 693. So könnte Paulus auch hier bloß im Allgemeinen einen Gegenſtand nennen wollen, in Bezug auf welchen Allen und auch Abraham der religiöſe Glaube ſchwer wird.

Fünfter Theil: Beſchreibung des Glaubens Abrahams und Angabe der aus ſeinem Beiſpiele hervorgehenden herrlichen Folgen für die an Chriſtum gläubig Werdenden, V. 18 — 25.

Da der Apoſtel nicht ſyſtematiſch ſchreibt, ſo überläßt er ſich hier ſeinem Gefühl, welches ihn antreibt, die Glaubensgröße und das Gewicht der Zuverſicht zu ſchildern, welche in jenem Beiſpiele Abrahams ſich offenbart, und giebt uns auf dieſe Weiſe eine Charakteriſtik ſeiner δικαιοσύνη. Bengel: ostendit P. fidem non esse rem tenuem, cui iustificationem adscribat, sed vim eximiam. Wollten wir dieſer trefflichen Schilderung im Zuſammenhange der Beweisführung ihre paſſende Stelle anweiſen, ſo wäre es ungefähr zwiſchen dem dritten und vierten Vers dieſes Capitels. Zu vergleichen iſt mit dieſer Schilderung Pauli insbeſondere Philo de Abrah.

V. 18. Ὃς παρ᾽ ἐλπ. ἐπ. ἐλπ. ἐπ. Ein Oxymoron, wie spes insperata. Der Gegenſatz der doppelten ἐλπίς bezeichnet das doppelte Reich, in welchem der Geiſt des gläubigen Menſchen ſich bewegt, das niedere, das der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, und das höhere über dieſelbe erhabene, in welches wir durch den Glauben eingehen. Auf der einen Seite konnte Abraham — dies iſt die Meinung des Apoſtels — auf den Naturzuſammenhang und die Geſetze deſſelben ſehen; danach hatte er keine Hoffnung.

Auf der andern konnte er auf die Allmacht und Verheißung Gottes blicken und hierauf eine große Hoffnung gründen. Chryſ.: παρ᾽ ἐλπίδα τὴν ἀνθρωπίνην, ἐπ᾽ ἐλπίδι τῇ τοῦ θεοῦ. Mel.: fidei obiectum est verbum, quod pugnat cum externa specie, ut Abrahae promittitur semen et posteritas, cui velit D. benedicere, interim coniux est sterilis, ipse est effoetus. Nobis promittit pacem et vitam, interim exercemur omni genere afflictionum et in morte vita non conspicitur. Bengel: una eademque res et fide et spe apprehenditur, fide ut res quae vere edicitur, spe ut res laeta, quae certo et fieri potest et fiet; praeter spem rationis, in spe promissionis credidit. Eine verſchiedene Erklärung begründet Calvin, indem er παρά vergleichend nimmt: potest etiam legi supra spem, et forsan magis apposite, quasi diceret ipsum sua fide longe superasse, quidquid concipere poterat. Nisi enim sursum alis coelestibus evolet fides, ut omnes carnis sensus procul despiciat, in luto mundi semper haerebit. —— *Εἰς τὸ γενέσθαι* kann aufgelöſt werden in *καὶ οὕτως ἐγένετο* — ſo Luther, Mich. und de Wette in ihren Ueberſetzungen —; oder *εἰς* zeigt wie das hebr. לְ das subiectum fidei an. So Caſtalio, Beza: fore ut fieret. —— *Οὕτως ἔσται τ. σπ. σ.* aus 1 Moſ. 15, 5. Das *οὕτως* bezieht ſich hier auf die Menge der Sterne, welche Abraham, da ihm eben bei Nachtzeit jene Verheißung ertheilt wird, am Himmel erblickt. Nach Pſ. 147, 4. ſind die Sterne unzählbar.

V. 19. In dieſem und dem folgenden Verſe wird die Erklärung des *παρ᾽ ἐλπίδα* und *ἐπ᾽ ἐλπίδι* gegeben. Nämlich im 19ten Verſe ſagt Paulus, was nach der niederen Ordnung der Dinge hätte eine *ἐλπίς* gewähren können, und ſie nicht gewährte, V. 20. was in der höheren Ordnung der Dinge hinlänglichen Glaubensgrund darbot. Chryſ. ſchön: *εἶδες πῶς τίθησι κ. τὰ κωλύματα κ. τ. ὑψηλὴν τοῦ δικαίου γνώμην πάντα ὑπερβαίνουσαν; παρ᾽ ἐλπίδα, φησί, τὸ ἐπαγγελθέν. τοῦτο κώλυμα πρῶτον· οὐδὲ γὰρ εἶχεν αὐτὸς ἕτερον Ἀβραὰμ οὕτω λαβόντα παῖδα ἰδεῖν, οἱ μὲν γὰρ μετ᾽ αὐτὸν εἰς αὐτὸν ἔβλεπον. ἐκεῖνος δὲ εἰς οὐδενά, ἀλλ᾽ εἰς τ. θεὸν μόνον. διὸ καὶ παρ᾽ ἐλπίδα ἔλεγεν. εἶτα τὸ σῶμα νενεκρωμένον, δεύτερον τοῦτο κώλυμα. ἡ νέκρωσις τῆς μήτρας Σάῤῥας, τοῦτο κ. τρίτον.* ——

Μὴ ἀσθενήσας τ. π. *Τῇ πίστει* iſt zu überſetzen „hinſichtlich des Glaubens.“ Es iſt der Dativ der Beſchaffenheit. Der Apoſtel wendet, wie es im Hebräiſchen häufig geſchieht, die *μείωσις* an, indem er die Verneinung vorausſchickend dadurch die Verſicherung von Abrahams ſtarkem Glauben erhöhet. Wir würden es umſchreiben: „und zwar gab er keinen kleinen Glaubensbeweis, ſondern....“ Es ſteht dieſe *ἀσθένεια* der *πίστις* gegenüber dem *πληροφορηθείς* V. 21. vgl. Röm. 14, 1. 1 Makk. 11, 49. —— *Οὐ κατενόησε κτλ.* Es waren drei Umſtände, welche hier den Glauben Abrahams ſchwächen konnten, ſein eigenes Alter, der Sarah Alter, der Sarah frühere Unfruchtbarkeit. —— *Κατανοεῖν* „in Erwägung ziehen.“ Luther zu 1 Moſ. 15, 1.: „Denn wo Gott ſeine Hand abzeucht, ſpintiſirt ihm das Fleiſch gar auf eine wunderliche Dialectica und Rhetorica und denkt der Sache gar ſeltſam nach.“ Dieſes *κατανοεῖν* „Ueberlegen“ iſt der Gegenſatz der innern Zuverſicht; bei dieſer iſt der innere Blick feſt auf Eines gerichtet, und darum Wille und Entſchluß ſtark, bei jenem ſchwankt der innere Blick zwiſchen zwei Richtungen und darum fehlt auch Kraft und Entſchluß des Willens. —— *Τὸ σῶμα ἤδη νενεκρ. κτλ.* Hebr. 11, 12. *Ἑκατονταέτης* 1 Moſ. 17, 17. *Νέκρωσις* iſt bei Paulus gleich *θάνατος*, 2 Kor. 4, 10. Es ſteht hier ſtatt des Adj. *μήτρα νενεκρωμένη*. Sarah war 90 Jahr alt. 1 Moſ. 17, 17.

V. 20. Chryſ.: *οὐδὲ γὰρ ἀπόδειξιν ἔδωκεν, οὔτε σημεῖον ἐποίησεν ὁ θεός, ἀλλὰ ῥήματα ἦν ψιλὰ μόνον ἐπαγγελλόμενα· ἅπερ οὐχ ὑπισχνεῖτο ἡ φύσις, ἀλλ' ὅμως οὐ διεκρίθη.* —— *Οὐ διεκρίθη* „Er ſchwankte nicht.“ *Διακρίνεσθαι* in dieſer Bed. Röm. 14, 23. Jac. 1, 6. 2, 4. —— Der Dativ *τῇ ἀπιστίᾳ* drückt hier wie der lat. Ablat. die Urſache aus. Der Syrer „wie ein Kleingläubiger.“ Falſch Mich.: „Er ließ ſeinen Zweifel nicht zum Unglauben an die Verheißung Gottes wachſen.“ —— *Εἰς ἐπαγγ.* Das *εἰς* heißt, „in Bezug auf,“ man würde vielmehr *πρός* erwarten. —— *Ἐνεδυναμώθη.* Dieſe Form ſcheint der Ap. wegen der Parallele mit *διεκρίθη* gewählt zu haben. Eben deshalb ſcheint er auch hier den Dat. *τ. πίστει* geſetzt zu haben, welches dem *τῇ ἀπ.* entſpricht. Allein der Dativ *τῇ πίστει* hat nicht dieſelbe Bed. wie *τῇ ἀπ.* Vielmehr iſt *τῇ πίστει* eben ſo wie V. 19. der Dativ der Beſchaffenheit „in An-

ſehung des Glaubens.” Das Paſſivum *ἐνεδυν.* ſcheint als Hithpael anzuſehen zu ſeyn. Oek.: *δείκνυσι πολλῷ καμάτῳ κ. δυνάμει ψυχῆς κατορθουμένην τὴν πίστιν.* —— *Δοὺς δόξαν τ. ϑ.* Die Redensart *διδόναι δόξαν τῷ ϑεῷ,* שׂוּם כָּבוֹד לי״י bezeichnet im hebr. Sprachgebr. „durch thätliche Beweiſe darthun, daß man gewiſſe Eigenſchaften Gottes anerkennt.” So beſonders gebraucht, wenn zur Aufrichtigkeit aufgefordert wird, Joh. 9, 24. Joſ. 7, 19. Der Sinn iſt demnach hier: „A. bewies durch die That, daß er an der Allmacht Gottes durchaus nicht zweifle.” So heißt es 1 Joh. 5, 10., wer die Wahrheit des Ev. nicht glaube, mache Gott zum Lügner. Chryſ.: *ἄρα τὸ μὴ περιεργάζεσθαι δοξάζειν ἐστὶ τ. ϑεόν, ὥςπερ οὖν τὸ περιεργάζεσθαι πλημμελεῖν .... τί δέ ἐστιν· ἔδωκεν αὐτῷ δόξαν; ἐνενόησεν αὐτοῦ τ. δικαιοσύνην, τ. ἄπειρον δύναμιν, κ. τ. προςήκουσαν περὶ αὐτοῦ ἔννοιαν λαβών, οὕτως ἐπληροφορήθη περὶ τ. ὑποσχέσεων.* Calvin: extra certamen quidem nemo Deum omnia posse negat; verum simulac obiicitur aliquid, quod cursum promissionum Dei impediat, Dei virtutem e suo gradu deiicimus. — Das *δοὺς δ. τ. ϑεῷ* würde übrigens beſſer in den folgenden V. gezogen.

V. 21. Erklärung, worin *δοὺς δόξαν* beſtanden habe.

V. 22. Mit dieſen Worten lenkt P. wieder ein, und kehrt eigentlich zu V. 3. dieſes Cap. zurück. Theod.: *οὕτω κ. ἐν τοῖς ὑπὸ τὸν νόμον, καὶ ἐν τοῖς πρὸ τοῦ νόμου, δείξας τ. πίστιν ἀνθήσασαν, ἐπὶ τὸ προκείμενον μεταφέρει τὸν λόγον.* Zu *ἐλογίσθη* muß man das ganze Vorhergegangene als Subj. ergänzen „jenes Nichtzweifeln und unter großen Anfechtungen dennoch Gott die Ehre geben.”

V. 23. Calvin: quoniam probatio ab exemplo non semper firma est, ne id in quaestionem veniat, diserte asserit P. in Abrahae personae editum fuisse specimen communis iustitiae, quae ad omnes spectat. Der Jude hätte allenfalls noch einwenden können, aus geſchichtlichen Gründen ſei zwar zum Ruhme A.'s dieſe Erzählung und insbeſondere dieſe Art der Rechtfertigung aufgezeichnet worden, es könne aber daraus nichts für andere Menſchen gefolgert werden. Der Ap. behauptet dagegen, die große Lehre, daß die *πίστις* als *δικ.* angeſehen worden, ſtehe für alle Zeiten, alſo auch für die Chriſten da. Im rabb. Comm. Bereſchit

Rabba heißt es ähnlich: „Was von Abraham geſchrieben iſt, iſt auch von ſeinen Kindern geſchrieben." Und Philo in Bezug auf die Lebensbeſchreibungen Abrahams, Iſaaks, Jakobs (de Abrah. p. 350.): *ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστηλιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι, κ. ἐπὶ τὸν τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν.*

V. 24. Da jetzt im N. B. eine Zurechnung aus freier Gnade ſtatt findet, will P. ſagen, ſo ſind wir berechtigt, dabei auf den A. B. zurückzublicken, wenn ſich in demſelben etwas Aehnliches findet, und die einzelnen Umſtände davon auf uns anzuwenden. Es fragt ſich nun, ob der Ap. ſich gerade ſo über Chriſti Werk ausdrückt, wie er es in dem Nachfolgenden thut in Beziehung auf das, was er vorher von Abraham geſagt hatte, oder ob er darauf gar nicht weiter Rückſicht nimmt. Einige, wie Bengel, Coccejus, meinen, daß der Glaube A.'s an die Auferſtehung überhaupt dem Glauben der Chriſten an den auferſtandenen Chriſtus entgegengeſetzt werde, allein man kann nicht ſagen, daß V. 17. direct von A.'s Glauben an die Auferſtehung der Todten die Rede war. Andere, wie Grotius, vergleichen A.'s Glauben an die Wiederbelebung der erſtorbenen Zeugungskraft mit dem Glauben der Chriſten an den erſtandenen Chriſtus; dies iſt noch unſtatthafter. Natürlicher erſcheint es, daß P. hier, wie er gewöhnlich thut, die Auferſtehung Chriſti als die erſte Stufe der Erhöhung, mithin als die Spitze des Erlöſungswerkes ſetzet. Daß aber P. nicht geradezu von unſerm Glauben an den auferweckten Chriſtus ſpricht, ſondern an den Gott deſſelben, geſchieht um der Gleichſtellung des chriſtlichen Glaubens willen mit dem A.'s. Wir werden es alſo ſo umſchreiben können: „die wir glauben an denſelbigen Gott, an den A. glaubte, der uns aber noch in der beſonderen Beziehung erſcheint, als Vollender des Erlöſungswerkes."

V. 25. Mit wenigen Worten giebt nun P. an, worin jenes Erlöſungswerk beſteht, das der Gott zu Stande gebracht hat, an den die Chriſten glauben, und hiemit geht gleichſam der Ap. wieder zu C. 3, 21. 22. zurück. —— *Ὃς παρεδόθη. Παραδιδόναι* sc. *εἰς θάνατον*, welches die LXX. in Jeſ. 38, 13. hinzuſetzen, wo ſie das תַּשְׁלִימֵנִי durch *παρεδόθην* übertragen, ſo auch Jeſ. 53, 12.: *καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη.* Durch

den *μερισμός* trennt wieder der Ap., was eigentlich als eins verbunden iſt. Das *διὰ τὰ παραπτώματα* kann ja, ſtreng genommen, keinen andern Sinn haben, als das *διὰ τὴν δικαίωσιν*. Die Offenbarung des Ideals der Heiligkeit, alſo der höchſten Liebe, machte das Leiden und den Tod Chriſti nöthig. Eben durch dieſe Vollziehung des vollkommenen Gehorſams, durch die Realiſirung der vollkommenen Liebe iſt aber auch die *δικαίωσις* bewürkt. Indeß läßt ſich doch auch denken, daß der Ap. eine gewiſſe Abſicht bei dieſer Trennung hatte. Die *δικαίωσις* der Gläubigen durch Chriſtum hat ja ein ſehr großes Gebiet, ſie befaßt die Aufhebung der vorhandenen Schuld (*ἀπολύτρωσις* im engern Sinne), die Mittheilung des neuen Lebensprincips, die Vollendung und Verherrlichung der Gläubigen in dem *αἰὼν μέλλων* (die *ἀπολύτρωσις* im weitern Sinne). Ausführen, zum Schluß bringen konnte nun der Erlöſer die *δικαίωσις* nur dann, nachdem er von den Schranken des Erdenlebens befreit zu einem verherrlichten Daſeyn erhoben wurde. Von dieſer Seite aus betrachtet, konnte wohl der Ap. die *δικαίωσις* als eine beſondere Frucht der Auferſtehung darſtellen, zumal wenn wir berückſichtigen, daß P., wenn er von der Auferſtehung Chriſti ſpricht, auch den Zeitraum nach derſelben (C. 1, 4. vgl. insbeſondere Apg. 5, 31.), das Leben bei Gott und mit Gott (6, 10.) mit inbegreift. Ein ähnlicher *μερισμός*, in welchem *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* getrennt wird, iſt Röm. 10, 10. Schon Calvin macht jene Beziehung bemerklich: summa est, ubi fructum mortis Christi et resurrectionis tenemus, nihil ad implendos omnes iustitiae numeros deesse. Neque enim dubium est, quin mortem a resurrectione separans ruditati nostrae sermonem accommodet, quia alioqui verum est, Xi obedientiâ, quam in morte exhibuit, partam fuisse nobis iustitiam. Sed quia resurgendo patefecit Xus, quantum morte sua profecisset, haec quoque distinctio ad docendum apta est, sacrificio, quo expiata sunt peccata, inchoatam fuisse salutem nostram, resurrectione vero demum fuisse perfectam. Nam iustitiae principium est, nos reconciliari Deo, complementum autem, abolita morte vitam dominari. Dogmatiſche Parallelen, in denen ebenfalls die Auferſtehung als erlöſend erwähnt wird, ſind 2 Kor. 5, 15. 1 Petr. 1, 3. 1 Kor. 15, 17., womit Apg. 5, 31. zu vergleichen. — Mit

dieſen Worten ſchließt ſich der erſte Abſchnitt des dogmatiſchen Theiles des Briefes, indem nämlich Paulus bis hieher die Heilsbedürftigkeit der Menſchen nachgewieſen, und zugleich ihr einiges, ihnen noththuendes Heil, die Rechtfertigung durch die freie Gnade Gottes in Chriſto. Nun ſchreitet der Ap. zu der Darſtellung der Folgen der erhaltenen Vergebung der Sünden und Rechtfertigung.

Capitel V.

Inhalt.

Nachdem der Ap. bis hierher das Sündenelend der Menſchen und deſſen einziges Heilmittel, die Erlöſung durch Chriſtum, geſchildert, ſtellt er jetzt die Früchte und Folgen der Erlöſung bei dem Erlöſeten dar. Es beſtehe dieſelbe in dem Frieden und der Freude, die der Begnadigte ſchon hier im Herzen empfinde, und in der Ausſicht auf die künftige Herrlichkeit der Kinder Gottes. Leiden in der Zeit können weder die gegenwärtige innere Herrlichkeit, noch die Hoffnung der zukünftigen äußeren und inneren zunichte machen. Um die Größe der durch dieſe Erlöſung errungenen Früchte noch anſchaulicher zu machen, ſtellt der Ap. den Zuſtand der Menſchheit als Ganzes in der Unſeligkeit ihres unerlöſten Daſeyns dem Zuſtande der Menſchheit als Ganzes in ihrer Beſeligung als Gemeinſchaft der Erlöſeten gegenüber, zeigt in Adam das Haupt und den Anfänger des Geſchlechts als ſündlichen, und in Chriſto das Haupt und den Anfänger des Geſchlechts als erlöſeten in einer großartigen Parallele, und beweiſet ſo, daß die Erlöſung das größte und wichtigſte Begebniß der Menſchengeſchichte iſt, der Mittelpunkt alles geiſtigen Lebens und aller Beſeligung.

Theile.

1) Die ſeligen Folgen der Rechtfertigung durch Chriſtum ſind Friede und Freude der Seele ſchon hier auf Erden, nebſt der Hoffnung auf jenſeitige Verherrlichung. Weder dieſe Hoffnung auf die zukünftige äußere und innere Verherrlichung, noch jene ſchon jetzt vorhandene innere Verherrlichung kann durch die Drangſale der Chriſten auf Erden geſtört werden, V. 1—11.
2) Die erhabenen Würkungen der Erlöſung betrachtet durch Gegenüberſtellung des Zuſtandes der Menſchheit als eines Ganzen in ſeiner von Adam ausgehenden Verderbniß dem Zuſtande der Menſchheit als Ganzen in ihrer von Chriſto ausgehenden Verherrlichung, V. 12—21.

Erſter Theil: Die ſeligen Folgen der Rechtfertigung durch Chriſtum ſind Friede und Freude der Seele ſchon hier auf Erden, nebſt der Hoffnung auf jenſeitige Verherrlichung. Weder dieſe Hoffnung auf die zukünftige äußere und innere Verherrlichung, noch jene ſchon jetzt vorhandene innere Verherrlichung kann durch die Drangſale der Chriſten auf Erden geſtört werden.

V. 1—11.

V. 1. *Δικαιωθέντες οὖν.* Gerade zuletzt im vorigen Cap. hatte der Ap. von der Art der *δικαίωσις* geſprochen, ſo daß er genau anſchließen kann. —— *Εἰρήνην ἔχομεν.* Codd. A. C. D. und die griech. Väter, wie auch der Syrer, Araber und Kopte leſen *ἔχωμεν.* Die äußeren Gründe beider Lesarten wiegen ſich einigermaßen auf, die inneren ſprechen entſchieden für den Indicativ. Ganz falſch iſt die Erklärung der griech. Väter Orig., Chryſ., Theoph., Theod., welche unter Frieden das Abſtehen vom Sündigen als einem Bekämpfen Gottes verſtehen. Oek.: *πῶς ἄν τις εἰρηνεύοι πρὸς τὸν θεόν; ἀκολουθῶν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ, ὡς ὅγε ἁμαρτάνων πολεμεῖ θεῷ.* Orig.: sciens quia bellum contra diabolum pacem patrat ad Deum. Richtiger verſtehen die Reformatoren unter dem Frieden hier die Ruhe des Gewiſſens, nachdem die Jeſ. 59, 2. erwähnte Scheidewand gefallen, wie die Schrift dieſen Frieden ſchildert Phil. 4, 7. 1 Joh. 3, 2. Beza: nihil est horribilius terroribus conscientiae suorum peccatorum morsibus sauciatae. Hinc omnes falsarum religionum species, dum adversus hoc tantum malum quaeritur remedium, idque frustra. Calvin: eam nec Pharisaeus habet, qui falsa operum fiducia turget, nec stupidus peccator, qui vitiorum dulcedine ebrius, non inquietatur. Quanquam enim neuter apertum bellum videtur habere, quemadmodum is qui peccati sensu feritur, quia tamen non vere accedunt ad iudicium Dei, nequaquam concordiam cum illo habent. Stupor enim conscientiae quidem est velut a Deo recessus. —— *Πρὸς θεόν.* In je größerer Harmonie der Geiſt des Menſchen zu allem außer ihm ſich befindet, deſto ſeliger fühlt er ſich,

denn alles was der Menſch in der Liebe ſucht, iſt Uebereinſtimmung mit ſeinem eigenen Seyn. Nun iſt das höchſte Geſetz jedes einzelnen Weſens der Wille des allein autonomiſchen Gottes, folglich iſt die wahre Harmonie, welcher jeder Menſch nachſtrebt, ſowohl für ihn ſelbſt, als in Bezug auf andere, nur durch die vollkommene Vollziehung des göttlichen Willens zu erreichen. Das höchſte Ideal alſo dieſer allgemeinen Harmonie wird dem Menſchen aufgeſtellt in der Idee der Gemeinſchaft der Seligen, welche dadurch, daß Gott in ihnen allen Alles iſt, unter ſich in dem vollkommenſten Genuß der Liebe leben. Elend nun iſt ſowohl derjenige, der noch entſchieden ſeinen ſündlichen Neigungen folgt, als der, in welchem — aber ohne Chriſtum — ein Kampf dagegen begonnen hat. Während jener ſtets den Geſetzen ſeines eignen Willens — oder vielmehr, da Wille nur iſt, wo klares Bewußtſeyn ſeiner Willkühr, (mithin eigentlich keinen Geſetzen) — gehorcht, und alles in der Welt demſelben unterwerfen möchte, predigt ihm ſein Innerſtes auf das allerlauteſte die Oberherrlichkeit eines göttlichen Willensgeſetzes, dem er, wie lang er auch ſich ſträube, ſich endlich doch, wenn er ſein eignes Heil ſucht, unterwerfen müſſe. Selbſt der Tod, der alle andere Angſt hebt, erhöht dieſe, indem er den Sünder nur noch näher an das Gebiet dieſes heiligen unwandelbaren Geſetzes heranführt. Er fühlt es alſo, daß Friede ihm nie zu Theil werden könne und Harmonie nie erreichbar ſei, wenn er nicht ſeinen Stolz, ſein Streben nach Willkühr, die er mit der wahren Freiheit verwechſelt, aufgiebt. Aber auch derjenige, welcher nicht ein Knecht ſeiner Willkühr ſeyn will, welcher dagegen ankämpft, kann nicht zum Frieden gelangen, ſo lange er ohne Gemeinſchaft mit Chriſto iſt. Er fühlt freilich ſeinem innerſten Weſen nach eine Zuſtimmung in den göttlichen Willen (7, 22.), allein er iſt zu ſchwach, als daß ſeine Sehnſucht That würde, er erfährt die Sünde in ſich als eine blinde Gewalt, die ihn überwältigt (7, 17. 23.). Er ſieht ſich wider den Wunſch ſeines beſſern Ichs in einem Zuſtande der Empörung gegen ſeinen Gott begriffen. Durch die gläubige Hingabe an Chriſtum als Den, welcher die Sünde aufhebt, entſteht Gewißheit der Rechtfertigung und Heiligung und durch dieſen Frieden auch im Verhältniſſe zu Gott. —— *Διὰ τοῦ κυρίου Ἰ. Χ.* Theoph. verſteht unter der Mitwürkung Chriſti die vor Sün-

den

den ſchirmende Kraft, er ſagt: ὁ γὰρ δικαιώσας ἡμᾶς ἁμαρτωλοὺς ὄντας, συνεργήσει καὶ εἰς τὸ φυλαχθῆναι ἡμᾶς ἐν τῇ δικαιοσύνῃ αὐτοῦ. Richtiger: vermittelſt der durch Chriſtum geſtifteten Erlöſung.

V. 2. *Δι' οὗ κ. τ. προςαγωγὴν ἐσχ.* *Προςαγωγή* heißt „der Zutritt.“ Das Wort iſt entlehnt von dem Gebrauche an morgenländiſchen Höfen, daß ein προςαγωγεύς den Fremden vor den König führte. Dieſer unſer προςαγωγεύς zu Gott iſt Chriſtus. So wird auch anderwärts dieſe προςαγωγή als Folge der Erlöſung geſchildert Eph. 2, 18. 3, 12., woſelbſt ſie mit der παῤῥησία verbunden, vgl. 1 Petr. 3, 18. In dieſen Stellen ſteht überall προςαγωγή abſolut oder mit πρὸς τὸν πατέρα verbunden. So ſcheint es demnach auch hier zu nehmen zu ſeyn, nämlich in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Wir werden demnach hinter ἐσχήκαμεν zu interpungiren haben, obwohl ſich nicht läugnen läßt, daß προςαγωγή dann etwas abgeriſſen daſteht. So Dek., Lamb. Bos, Mich. Bei weitem die Mehrzahl der Ausleger dagegen verbindet, ohne zu interpungiren, προςαγωγή mit εἰς τὴν χάριν τ. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß ſonſt πρός ſtehen würde, denn unzähligemal ſteht εἰς ſtatt πρός, z. B. Röm. 3, 22.; allein der gewöhnliche Gebrauch des προςαγωγή im N. T. ſcheint dagegen zu ſeyn, da dies bemerktermaßen immer von dem Hinzunahen zu Gott ſteht. Nun unterſcheidet der Ap. die προςαγωγή von der εἰρήνη unſres Gewiſſens als eine andere Frucht der Verſöhnung durch das καί, worin iſt aber die προςαγ. verſchieden? Die εἰρήνη bezeichnet den Zuſtand des Innern im Gläubigen, die προςαγ. das Verhältniß der Seele zu Gott, als ein aus dem Frieden des Gewiſſens erſt hervorgehendes. Iſt nämlich das Gewiſſen in Frieden, ſo hat der Menſch den kindlichen Muth, in jedem Augenblick im Gebet ſich ſeinem Gott zu nahen, er ſcheuet ſich nicht mehr knechtiſch vor ihm. *Ἔχειν* hier in der Bed. „erhalten.“ —— *Τῇ πίστει εἰς τ. χάριν τ.* überſetzt Mich. in Verb. mit dem Vorhergehenden: „durch welchen wir auch vermittelſt des Glaubens an dieſe Gnade, in welcher wir beharren, den Zugang zu Gott erhalten.“ —— *Χάρις.* Mag man χάρις mit προςαγωγή verbinden, oder, wie wir thun, mit τῇ πίστει, ſo können wir es in beiden Fällen nur von dem objectiven Verhältniſſe verſtehen, welches ein für alle Mal durch

Chriſtum zwiſchen dem heiligen Gott und der ſündigen Menſchheit begründet worden iſt, nämlich von dem kindlichen Verhältniſſe, in welches die Menſchen durch Chriſtum eingetreten ſind. Bei der erſten Conſtruction würde der Sinn ſo anzugeben ſeyn: „Durch den Erlöſer haben wir freien Zutritt zu jener ewigen Rechtfertigung, unter welcher Oekonomie wir uns gegenwärtig befinden, ſo daß, wie oft wir auch fallen, wir doch im Glauben feſthalten dürfen, daß Chriſtus das Werk der δικαίωσις an uns vollenden wird." Bei der zweiten Conſtruction wird der Sinn ſeyn: „Durch den Glauben an jene gnädige Heilsordnung, in der wir uns befinden, iſt uns überdies ein ſo kindliches Verhältniß zu unſerm Gott begründet, daß wir ſtets Freudigkeit haben, mit ihm umzugehn." —— Ἐν ῇ ἑστήκαμεν. Das ἐν ῇ bezieht Grotius unnatürlich auf τῇ πίστει; eben ſo wenig zu billigen iſt die Ueberſ. Beza's per quam. Ἑστηκέναι nehmen Ambroſ., Theoph., Grotius, Mich. je nach verſchiedenen Schattirungen in der emphat. Bed. „beharren, gegründet ſeyn, aufgerichtet ſeyn," indeß iſt es eben ſo wahrſcheinlich, daß es hier nicht die emphat. Bed. habe, wie 1 Petr. 5, 12. De Wette daher: „in deren Beſitz wir ſind." Chryſ. zu dieſem V. ſagt ſchön: εἰ τοίνυν μακρὰν ὄντας προςήγαγε, πολλῷ μᾶλλον ἐγγὺς γενομένους καθέξει. σὺ δέ μοι σκόπει, πῶς πανταχοῦ τὰ δύο τίθησι, καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ κ. τὰ παρ' ἡμῶν. ἀλλὰ τὰ μὲν αὐτοῦ ποικίλα κ. πολλὰ κ. διάφορα· κ. γὰρ ἀπέθανε δι' ἡμᾶς κ. κατήλλαξεν ἡμᾶς κ. προςήγαγε κ. χάριν ἔδωκεν ἄφατον· ἡμεῖς δὲ τὴν πίστιν εἰςηνέγκαμεν μόνον. —— Κ. καυχώμεθα ἐπ' ἐλπ. Außer dem Frieden der Seele, auch Hoffnung jenſeitiger Verherrlichung. Beza: non solum ab omni damnationis formidine liberi, sed exultamus de haereditate coelesti. Pel.: tantumque est quod speramus, quantum ex se nullus auderet, ne non spes sed blasphemia putaretur, eo quod multis pro sua magnitudine incredibile videtur. Chryſ.: ἐννόησον τοίνυν ἡλίκα τὰ μέλλοντα, ὅταν κ. ἐπὶ τοῖς δοκοῦσιν εἶναι λυπηροῖς μέγα φρονῶμεν. τοσαύτη ἡ τοῦ θεοῦ δωρεά, κ. οὕτως οὐδὲν αὐτῆς ἀηδές. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἔξωθεν πραγμάτων, οἱ μὲν ἀγῶνες πόνον ἔχουσι κ. ὀδύνην κ. ταλαιπωρίαν, οἱ δὲ στέφανοι κ. τὰ ἐπᾶθλα ἡδονὴν κομίζουσιν. ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῶν

ἐπάθλων τὰ παλαίσματα οὐχ ἧττον ἡμῖν ἡδίω. — Statt δόξης τ. θ. lieſt unbegründeterweiſe die Vulg. und mehrere Lateiner: gloria filiorum Dei. Unter δόξα τοῦ θεοῦ können wir mit den Meiſten die Herrlichkeit verſtehen, die von Gott ausgeht und den Seligen ertheilt wird, oder die Seligkeit Gottes ſelbſt, an der wir Antheil haben ſollen.

V. 3. Der Apoſtel hatte im vorigen Verſe von der Hoffnung der Chriſten auf jenſeits geſprochen. Darüber hätten Ungläubige, wie es auch würklich von den Heiden geſchah, die Chriſten verhöhnen können. (S. Minut. Felix, Octav. c. 12. Arnob. adv. gentes l. II. in fin. Clem. Alex. Strom. l. IV.) Er geht daher noch weiter und ſagt, daß ſelbſt die Drangſale in dieſem Leben, weit entfernt, daß ſie den Chriſten unglücklich machten, vielmehr die Hoffnung des Chriſten nur erhöhten und inſofern ſelbſt zu ſeiner Beſeligung beitragen müßten. Chryſ.: Ὅρα δὲ πάλιν τὴν φιλονεικίαν τ. Παύλου, πῶς εἰς τὸ ἐναντίον περιτρέπει τὸν λόγον..... οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀναιρετικαὶ τῆς τοιαύτης ἐλπίδος αἱ θλίψεις, ἀλλὰ καὶ κατασκευαστικαί. Clem. Alex. Strom. l. II.: Τούτοις ὁ γνωστικὸς τοῖς ὅπλοις κορυσσόμενος, ὦ κύριέ, φησι, δὸς περίστασιν, κ. λαβὲ ἐπίδειξιν. Ἴτω τὸ δεινὸν τοῦτο, κινδύνων ὑπερφρονῶ, διὰ τὴν πρός σε ἀγάπην. Mel.: multi deriserunt Xianos praedicantes liberationem a peccato et a morte, cum nullum genus hominum sit calamitosius. Imo et sanctorum conscientiae, cum agnoscunt suam infirmitatem, dolent et luctantur cum dubitatione, disputantes an Deo placeant, cum adeo sint infirmi. Nec est levis tentatio, quia cum fides ex verbo debeat pendere et statuere, quod D. certo propitius sit propter Xum, nostra infirmitas hoc oculis et sensibus comprehendere conatur. Die Fortführung beginnt Paulus mit der ihm beſonders gewöhnlichen, nachdrücklich erhebenden Formel οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί. —— Der Apoſtel knüpft eine Steigerung an, durch welche ſein Hauptgedanke noch mehr hervorgehoben wird. Es iſt nämlich dieſer: jene Hoffnung auf künftige Verherrlichung, deren ihr ſpottet, wird ſo wenig durch unſere Drangſale gedämpft, daß ſie vielmehr durch dieſelben noch ſehr erhoben wird. Bei dem Feuer ſeiner Rede liebt Paulus ſolche Steigerungen, wie ſie ſich auch finden Cap. 8, 29. 30. 10, 14. 15. Aug. de doctr. Christ. l. IV. c. 7.

führt die vorliegende zum Zeichen an, daß Paulus auch die Zierde der Eloquenz nicht vernachläſſigte, wo es darauf ankam. Auch die Rabbinen haben Gradationen nicht ſelten. So Schir. Haſchirim rabba fol. 3, 2. „R. Pinehas fil. Iair dixit: Sedulitas nos perducit ad innocentiam, innocentia ad puritatem, puritas ad sanctitatem, sanctitas ad humilitatem, humilitas ad metum peccatorum, metus peccatorum ad pietatem, pietas ad Sp. S., Spir. S. ad resurrectionem mortuorum." —— *Καυχᾶσθαι* wird mit *ἐπί, περί,* aber auch mit *ἐν* conſtruirt, Röm. 2, 17. 23. Daher könnte man ſagen, die *θλίψεις* ſeien Object der Erhebung. Dann würde eine gute Parallele mit *ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης* entſtehen. Indeß könnte man auch *ἐν* als Bezeichnung des Zuſtandes anſehen. *Ὑπομονή*, Beharrlichkeit, ſ. zu 2, 7. Thom. Aq.: non quidem sic, quod tribulatio sit eius causa effectiva, sed quia tribulatio est materia et occasio exercendi patientiae actum.

V. 4. *Δοκιμή* kann hier die active oder paſſive Bedeutung haben. Es kann wie *δοκιμασία* heißen „die Beſtätigung, Bewahrheitung," in welchem Sinne Luther überſetzt „Erfahrung." So 2 Kor. 13, 3. Nach dieſer Bedeutung erklärt Grotius: exploratio sui ipsius, nam patiendo discit homo vires suas; und Camerar.: tentatione divina innotescit non quidem Deo sed hominibus, quod antea latuit. Eben ſo Beza, Mel., Carpzov. Es kann aber ebenfalls die paſſive Bedeutung ſtatt haben, „Bewährtheit, Gediegenheit," wie Phil. 2, 22. 2 Kor. 9, 13. Dieſelbe paſſive Bedeutung hat wider die Regel auch *δοκίμιον* 1 Petr. 1, 7., vielleicht ſelbſt in Jak. 1, 3. Theoph.: *Ἡ ὑπομονὴ δοκιμὸν τὸν πειραζόμενον ἀπεργάζεται· δοκιμὸς δὲ γενόμενος ὁ ἄνθρωπος κ. θαῤῥῶν ἐπὶ τῷ ἀγαθῷ αὐτοῦ συνειδότι, ὅτι διὰ τὸν θεὸν ἐθλίβη, ἐλπίζει τὰς ὑπὲρ τῶν τοιουτῶν θλίψεων ἀμοιβάς.* Sollte Jak. 1, 3. *δοκίμιον* die paſſive Bedeutung haben, ſo würde die Ableitung jener beiden chriſtlichen Eigenſchaften bei Jakobus und Paulus entgegengeſetzt, aber doch keine von beiden minder wahr ſeyn, da ja ſowohl die Beharrlichkeit den Glauben bewährt, als aus bewährtem Glauben Beharrlichkeit hervorgeht. Die Steigerungen der Apoſtel ſind überdies nicht immer zu urgiren, z. B. 2 Petr. 1, 5 — 7. —— *Ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα.* Calov: qui in cruce conformantur imagini filii Dei, ex eo confirmantur, quod etiam eidem

aliquando conformandi sint in gloria, Rom. 8, 29. Limb.: haec spes non conditionata, sed quae in fideli existit post conditionem impletam, estque promissionis divinae generalis specialis applicatio. Eine ſolche ἐλπίς iſt die pauliniſche 2 Tim. 4, 6—8.

V. 5. Ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχ. Es gilt zwar dieſer Ausſpruch von jeder wahren Hoffnung auf Gott, Sirach 2, 11., allein hier ſteht doch wohl der Artikel ἡ für Pron. demonstr. αὕτη ἡ ἐλπίς. (Winer, Excurſe, S. 51. will es als den bloßen Artikel genommen wiſſen). Καταισχύνειν, „die Unrichtigkeit eingebildeter Vorzüge darthun." Ambroſ.: non confundit, dum stulti et hebetes a perfidis iudicamur, credentes quae mundana carent ratione. —— Ὅτι ἡ ἀγάπη τ. Θ. Dieſer Satz kann auf dreifache Weiſe an das Vorhergehende angeſchloſſen werden, entweder ἀσυνδέτως und coordinirt den beiden vorhergehenden kleineren Sätzen mit εἰδότες verbunden, ſo daß ὅτι obiective zu nehmen iſt. So Baumg. Dieſe Auffaſſung iſt ſehr unnatürlich. Oder das ὅτι bezieht ſich als Cauſalpartikel auf die beiden vorhergegangenen kleineren Sätze, und giebt den Grund an, warum gerade Chriſten ſo ſelige Folgen der Drangſale erleben. So Calvin. Dieſe Conſtruction iſt ſehr paſſend. Noch angemeſſener aber iſt die hebraiſirende, ὅτι an den nächſt vorhergegangenen Satz anzuſchließen, ſo wie Erasm. die Verbindung angiebt: neque vero periculum est, ut ea spes non fallat, quandoquidem iam nunc certissimum pignus et arrhabonem tenemus, miram et inauditam Dei caritatem erga nos. Mel. bemerkt richtig, daß wir als Mittelglied hinzudenken müſſen: Hoffnung wird nicht zuſchanden, da Gott uns auf's höchſte liebt, und dieſe Liebe werden wir inne. Chryſ.: Ἀπαλλάξας τοίνυν αὐτοὺς ἱκανῶς ἀμφισβητήσεως ἁπάσης διὰ τούτων τῶν ῥημάτων, οὐχ ἵστησι μέχρι τῶν παρόντων τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ τὰ μέλλοντα πάλιν ἐπάγει, εἰδὼς τοὺς ἀσθενεστέρους κ. τὰ παρόντα ζητοῦντας, κ. οὐκ ἀρκουμένους τούτοις κ. πιστοῦται ταῦτα ἀπὸ τῶν ἤδη δοθέντων..... εἰ δὲ οὐκ ἐβούλετο μεγάλοις ἡμᾶς μετὰ τοὺς πόνους στεφάνοις δωρήσασθαι, οὐκ ἂν πρὸ τῶν πόνων τοσαῦτα ἔδωκεν ἀγαθά, νῦν δὲ τὸ θερμὸν αὐτοῦ τῆς ἀγάπης δείκνυται ἐντεῦθεν, ὅτι οὐκ ἠρέμα, κ. κατὰ μικρὸν ἡμᾶς ἐτίμησεν, ἀλλ' ἀθρόον τὴν πηγὴν τῶν ἀγαθῶν ἐξέχεε, κ. ταῦτα

πρὸ τῶν ἀγώνων· ὥςτε κἂν μὴ σφόδρα ἦς ἄξιος, μὴ ἀπογίνωσκε, ἔχων μεγάλην συνήγορον τοῦ δικάζοντος τὴν ἀγάπην. —— *Ἀγάπη τοῦ θεοῦ.* Unter den Alten verſtehen Theod., Aug. und Pelag. hierunter: die Liebe des Menſchen zu Gott. Pel.: magnitudo beneficiorum excitat in se magnitudinem charitatis. Eben ſo die kathol. Ausleger, ſich berufend auf Luc. 11, 42. Joh. 5, 42. 1 Joh. 3, 17. 5, 3., wo *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* objectiv ſteht. Richtiger aber Orig., Chryſ., Ambroſ., Luther, Mel. u. A. m. von der Liebe Gottes zum Menſchen, wie Röm. 8, 39. 2 Kor. 13, 13. 1 Joh. 4, 9. Gerade ſo wird ja V. 8. von dem geſprochen, was Gott gegen uns zur Empfehlung ſeiner Liebe gethan habe; auch würde ja Paulus, dem es immer ſo darum zu thun iſt, den Menſchen von ſich ab auf den objectiven Grund des Glaubens in Gott zu verweiſen, nicht leicht das Vertrauen des Menſchen auf die Lebendigkeit ſeiner eigenen Gottesliebe gründen. Das *ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις* kann natürlich nicht bloß ein Erkennen dieſer Gottesliebe durch Reflexion bezeichnen, ein bloßes Verſtehen der in der Schrift darüber enthaltenen Verſicherungen, wie Calov, Grot. geneigt ſind es aufzufaſſen. Der letztere hat: effusa, id est abundanter testata hominibus. Es iſt natürlich von einem Innewerden im Gemüthe zu verſtehen, wie Röm. 8, 16. 2 Kor. 1, 22. Der Geiſt iſt das neue Lebenselement, deſſen wir durch den Glauben theilhaftig werden, das *σπέρμα θεοῦ* 1 Joh. 3, 9., durch welches alle innern Erfahrungen des Chriſten erregt werden, welches alle Mittheilungen Gottes an die Chriſten vermittelt. Unter den Lutheranern ſo: Bugenhagen, Seb. Schmidt; Calvin: significat participium diffusa, adeo uberem esse divini in nos amoris revelationem, ut corda nostra impleat. Sic autem in omnes partes effusa, non modo tristitiam in rebus adversis mitigat, sed quasi suave condimentum amabiles reddit tribulationes ... Certum est non aliud doceri a Paulo, quam hunc verum esse omnis dilectionis fontem, quod persuasi sunt fideles, a Deo se amari; nec leviter duntaxat hac persuasione tincti sunt, sed animos prorsus delibutos habent. Trefflich iſt die Bemerkung bei Ambroſ.: Wie der Fremde in fremdem Lande ſeinen Urſprung nicht nachweiſen kann, ſo wandelt unſer Glaube hier auf Erden in der Fremde et quia natura eius verbis explicari non

potest, virtutis, quae maior res est, testimonio commendatur. —— Ἐκκέχυται. Ἐκχέειν bezeichnet immer die Fülle der Mittheilung. Joh. 7, 38. Apg. 2, 17.

V. 6. Die von V. 6. bis V. 12. folgenden Verſe ſchließen ſich der Form nach an V. 5. an, indem ſie eine Beſchreibung der Liebe Gottes enthalten, deren beſeligende Empfindung uns durch das Einwohnen Gottes in unſerm Innern kund wird; der Sache nach ſind ſie aber eine Rechtfertigung der καύχησις über die Hoffnung der ewigen Seligkeit, wie dieſe im Schluß von V. 2. ausgeſprochen war, wie denn auch V. 11. der Apoſtel geradezu wieder darauf zurückkommt. Zunächſt alſo giebt Paulus den großen objectiven Liebesbeweis Gottes an, vermittelſt deſſen in unſerem Innern der Geiſt Gottes das Gefühl einer überſchwenglichen, unverdienten Liebe des Höchſten gegen uns erwecken kann. —— Ἔτι γάρ. Statt deſſen laſen εἴγε der Syrer, Araber, Kopte; εἰ γάρ Iſidorus, Aug.; εἰς τί F.G.; ut quid Vulg., Iren., Ambroſ. Wahrſcheinlich brachte die ungewöhnliche Stellung des ἔτι dieſe verſchiedenen Lesarten hervor. Läſen wir εἰ γάρ oder εἴ γε, ſo fände eine harte Apoſiopeſis ſtatt, oder man müßte ſich entſchließen, V. 7. als Zwiſchenſatz zu betrachten und den Nachſatz in V. 8. zu ſuchen, was aber nicht angeht, da ja dort ein δέ ſteht. — Es kommt nun dazu, daß der cod. Alex. hinter ἀσθενῶν noch ein ἔτι lieſt, welches Griesb. auch in den Text aufgenommen. Die äußere Auctorität für dieſes zweite ἔτι iſt allerdings von Bedeutung; auch müßte es nach dem Kanon, die ſchwerere Lesart der leichteren vorzuziehn, in den Text aufgenommen werden. — Was nun das erſte ἔτι betrifft, ſo wird es von Oeder, Koppe in der Bed. „überdies" genommen, wie Luc. 14, 26. Es läßt ſich aber nicht läugnen, daß dann dieſes ἔτι in der begeiſterten Rede ſehr ſchleppend ſtände, wozu kommt, daß ja der Apoſtel eigentlich nichts Neues ſagt, ſondern nur das früher Geſagte ausführt. Wir werden alſo richtiger das ἔτι zu ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ziehen, wie uns auch V. 8. dazu beſtimmen wird; nach Winer, Exc. 175. findet eine bedeutungsloſe Trajection ſtatt, es iſt wohl vielmehr des Nachdrucks halber vorangeſtellt. — Die Bed. des ἀσθενής kann Schwierigkeit machen. Es ſteht hier parallel mit ἁμαρτωλός V. 8. Die parallele Bedeutung kann nun eine zwiefache ſeyn. Entweder kann es heißen „elend, nichtswürdig." So nehmen es

Calvin, Chr. Schmid, Wahl. Dann könnte man 1 Kor. 12, 22. 2 Kor. 10, 10. vergleichen; auch überſetzt die LXX. עָנִי durch ἀσθενής Sprüchw. 22, 22. 31, 5. 9. Allein dann würde doch das ἀσθενής allzuwenig die ἔχθρα der Menſchen gegen Gott ausdrücken, von der V. 10. die Rede iſt, vielmehr Mitleid erwecken. Beſſer daher die andere Bed. „von göttlichen Lebenskräften verlaſſen.“ Es entſpricht dann recht eigentlich der Bed. von σάρξ, wie die Reformatoren ſie angeben und wir ſie ebenfalls angenommen haben. So Beza, Grotius u. A. Mich.: „Gefallene,“ indem er dem Sprachgebr. der LXX. folgt, welche כָּשַׁל durch ἀσθενεῖν überſetzen. Die Bed. von Schwachheit und Sünde gränzt nahe an einander, Hebr. 4, 15. 5, 2., wo Oek.: ἀσθένειαν τὴν ἁμαρτίαν λέγει. Grotius: cum nondum vires accepissemus ad serviendum Deo. —— Sollen wir nun das zweite ἔτι unterbringen, ſo geſchähe es freilich am leichteſten, wenn wir κατὰ καιρόν mit ἀσεβῶν verbänden, „da wir nach Maaßgabe der damaligen Zeit noch Sünder waren.“ So Pelag., Erasm., Caſtalio, Calvin u. A. Eine ſolche Reſtriction des ἀσεβῶν wäre aber hier ganz gegen die Abſicht Pauli, und würde den Eindruck des Ganzen ſchwächen. Der Sprachgebr. von καιρός führt uns auf eine andere Auffaſſung. Nach dem Sprachgebr. der Profanſc. und LXX. heißt κατὰ καιρόν „zur feſtgeſetzten Zeit,“ Hiob 5, 26. Jeſ. 60, 22. Dafür im N. T. ἐν καιρῷ. Vom Zeitpunkt der Ankunft des Meſſias wird καιρός gebraucht Marci 1, 15. Luc. 21, 8. Und daß Chriſtus nach einem beſtimmten Rathſchlag Gottes zu einer gewiſſen Zeit erſchienen, ſagt Gal. 4, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 9, 26. Richtig daher Oek.: κατὰ καιρὸν εὔκαιρον, κ. προςήκοντα κ. προωρισμένον. Wir beziehen es alſo auf ἀπέθανε. Dann aber bliebe für das zweite ἔτι nichts übrig als es mit ἀσεβῶν zu verbinden, was aber, bei dem dazwiſchen ſtehenden κατὰ καιρόν, nicht angeht. Es wäre möglich, daß P. aus Verſehen, indem er das ἔτι am Anfange vergeſſen, es geſchrieben hätte. Wollen wir auch dazu uns nicht verſtehen, ſo werden wir es doch wohl für ein Gloſſem halten müſſen.

V. 7. Das γάρ, welches hier declarativ, nicht cauſativ iſt, giebt an, welche gewichtvolle Bedeutung in jener Thatſache liegt. — Alles hängt bei Erkl. dieſes Satzes von der Bed. des δίκαιος und ἀγαθός ab. Schon Hieronymus in Epist. 121.

ad Algasiam zählt fünf verſchiedene, zum Theil ketzeriſche Erklärungsarten dieſes Satzes auf; wir können derer noch mehrere und ſtatthaftere namhaft machen, erwähnen aber nur die wichtigſten. *Δίκαιος* und *ἀγαθός* ſind im gewöhnlichen griechiſchen Sprachgebr. zwar nicht völlig ſynonym, werden aber, weil die Bed. des einen bisweilen die des andern mit in ſich ſchließen kann, oft ſo gebraucht. Eigentlich iſt *δίκαιος* „billig, bieder;" der Grundbegriff iſt *νόμιμος*, ſo ſchon Ariſtoteles, vgl. Xenoph. Cyrop. I. 1. c. 3. §. 17.: *ἔπειτα δὲ ἔφη, τὸ μὲν νόμιμον δίκαιον εἶναι.* *Ἀγαθός* „tüchtig, brav;" daher *γεωργὸς ἀγαθός* „ein geſchickter Landbebauer," Xenoph., Cyrop. I. 5. 10., *ἀγαθὸς τὰ πολεμικά*, peritus rei militaris ib. I. 5. 9. Daher die Redensarten *ἐπ' ἀγαθῷ γένεσθαι, ἐπ' ἀγαθῷ εἰπεῖν.* Dieſer Gegenſatz, der im claſſ. Griech. vorkommt, kann hier nicht ſtatt haben. Wir müſſen alſo das Helleniſtiſche befragen. Der helleniſtiſche Sprachgebrauch würde erlauben, daß *δίκαιος* „der geſetzlich Unſträfliche" und *ἀγαθός* „der vollkommen Gute" hieße. So hier Gatacker. Dieſer Gegenſatz wäre indeß zu ſpitzfindig, auch wird *δίκαιος* oft im A. T. in der Bed. „heilig" gebraucht, und ſteht hier dem *ἁμαρτωλός* V. 8. gegenüber. Eine andere Auskunft iſt daher die von Origenes, Hieron., Erasm. im Comm., Luther, Mel., Bugenh., welche entweder die Worte *δίκ.* und *ἀγαθός* beide als neutra nehmen, oder das erſte von beiden. Orig.: est enim amor vitae tantus, ut etiam cum iusta causa mortis advenerit, vix unusquisque mortem patienter accipiat. Iusta autem causa mortis videtur, cum naturae legi defertur. Bei dem folgenden *ἀγαθός* denkt Orig. an den Heiland, für welchen allenfalls die Martyrer zu ſterben wagen. Daß indeß eines von beiden Worten, oder gar beide neutra ſeien, erlaubt die genaue Beziehung nicht, in der ſie zum masc. *ἁμαρτωλός* ſtehen. Da alſo auch auf dieſe Weiſe kein Gegenſatz zwiſchen *δίκ.* und *ἀγ.* erhalten werden kann, ſo iſt vom Syrer die Lesart willkührlich geändert worden, indem er, und nach ihm der Araber, überſetzt, als ſtände ſtatt *δίκαιος*: *ἄδικος*. Dieſer willkührlichen Aenderung tritt unüberlegt Grotius bei, welcher als Parallele das Wort des Seneca anführt: succurram perituro, sed ut ipse non peream, nisi si futurus ero magni hominis aut magnae rei mer-

ces. Eben ſo wenig hilft es mit Findeiſen (Comm. Theoll. ed. Velth. et Rup. T. IV.), Schleusner, den Knoten zu zerhauen und δίκαιος in der Bed. „würdig” zu nehmen, und zu ergänzen θανάτου, ſo daß die Bed. „gottlos” wäre. Eine große Anzahl Ausleger, in gänzlicher Verlegenheit, gab endlich den Gegenſatz ganz auf, nahm δίκαιος und ἀγαθός als identiſch, und indem ſie τάχα in der Bed. „vielleicht dennoch” dem μόλις entgegenſetzten, brachten ſie den Sinn heraus: „kaum wird jemand für einen guten Mann ſterben, es möchte indeß vielleicht doch wohl einer einmal wagen, für einen guten Mann zu ſterben.” So Ambroſ., Hieron., Erasm. in der Umſchreibung, Calvin, Beza, Calov, Limb. u. A. Dagegen iſt nun aber beſonders die Structur des Satzes; τοῦ ἀγαθοῦ ſcheint abſichtlich dem τάχα vorangeſtellt zu ſeyn, um den Gegenſatz mit ὑπὲρ τοῦ δικαίου zu bezeichnen. Auch könnte man wohl ſagen, daß bei dieſer Auffaſſung der Ap. den mit großem Nachdruck ausgeſprochenen Satz ſelbſt wieder matt machen und ſchwächen möchte, wie Hier. es nennt: pendulo gradu sententiam temperat. — Es bleibt uns daher nichts übrig, als zu einem feineren ſprachlichen Unterſchiede von δίκαιος und ἀγαθός zurückzugehn, den Coccejus, Bengel, Seb. Schmidt ahneten, Heumann im Lateiniſchen und Raphelius im Griechiſchen philologiſch zu begründen ſuchten. Heumann in Bibl. Bremensi, Class. 4. Fasc. 2. Raphelius in Annott. ad h. l. Es ſchließt nämlich חָסִיד im Hebr., ἀγαθός im Griech., bonus im Lat. vorherrſchend den Begriff „wohlthätig” in ſich. Im Hebr. läßt ſich dieſer Begriff aus dem von „Liebe, Gütigkeit,” welchen חֶסֶד hat, leicht ableiten. Daß חָסִיד überhaupt einen höheren Grad als צַדִּיק bezeichnete, iſt auch aus der Uebertragung der LXX. abzunehmen, welche erſteres ὅσιος überſetzt Pſ. 4, 4. 9, 1. Der Begriff der Wohlthätigkeit tritt beſonders hervor in der Stelle des Talmudiſchen Tractates Pirke Avoth, K. 5. §. 10.: „Es giebt vier Gattungen Menſchen. Die Einen ſagen: Was mein iſt, iſt mein, und was dein iſt, iſt dein, זֶה מִדָּה בֵינוֹנִית, das iſt die Handlungsweiſe der Mittelmäßigen. Andere ſagen: Was mein iſt, iſt dein, und was dein iſt, iſt mein, זֶה מִדַּת עַם הָאָרֶץ, das iſt die Handelsweiſe der gemeinen Leute. Wer aber ſagt: Was mein iſt, iſt dein, und was dein iſt, ſei dein, iſt ein חָסִיד,

ein Frommer. Und wer dagegen ſagt: Was dein iſt, iſt mein, und was mein iſt, ſei mein, iſt ein רָשָׁע, Gottloſer.“ Im Rabb. heißt חִסְדָא auch gradezu beneficentia, beneficium. Im N. T. dürfte ἀγαθός Matth. 20, 15. ebenfalls in der Bed. „wohlthätig“ zu nehmen ſeyn, denn ὀφθαλμὸς πονηρός, das ihm gegenüber ſteht, hat im Hebr. und den Apokryphen die Bed. „mißgünſtig.“ Sprüchw. 28, 22. Sir. 4, 10., und auch „geizig“ Sprüchw. 23, 6. Im claſſ. Griech. findet ſich dieſe Bed. z. B. in folgenden Stellen: Xenoph., Cyrop. l. III. c. 3. §. 4. *Κῦρον ἀνακαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν.* Chariton, Chaerea et Calirrhoe, ed. d'Orville, p. 192. Z. 20. *ἐπευφήμησεν ὁ δῆμος· ἀγαθῷ ἀνδρὶ — τὴν πατρίδα εὐεργέτηκας.* Aelian, Var. Hiſtor. l. III. c. 17: *Ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας.* Auch auf Inſchriften bei Gruter, Corpus inscript. Rom. p. 491, I. 846, 3. kommt *ἀγαθός* in dieſer Bed. vor. Daher erklärt Phavorinus geradezu: *ἀγαθὸς ὁ τὰ καλὰ χαριζόμενος ἀφθόνως.* Für den latein. Sprachgebr. zeugen folgende Stellen: Cicero, de offic. l. III. c. 15.: si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, recte justum virum, bonum non facile reperiemus. Cicero, de nat. Deor. l. II.: Iupiter Optimus dictus est, id est, beneficentissimus. Publ. Syrus ſagt: in nullum avarus bonus est, in se pessimus. Was aber *δίκαιος* im Griech. betrifft, ſo erklärt Xenoph., Sympos. c. 4. §. 42. die *δίκαιοι* für diejenigen, *οἳ ἥκιστα ὀρέγονται κ. οἷς ἀρκεῖ τὰ παρόντα.* In Xenoph., Oecon. c. 14. §. 6—9. werden die nicht diebiſchen Sklaven als *δίκαιοι* bezeichnet. Dagegen ſtellt Xenophon ſowohl im Sympoſion in der angeführten St. als auch im Agesilaus c. 11. §. 8. dem *δίκαιος* den *ἐλευθέριος* gegenüber, welches *ἐλευθέριος* dort ſo viel iſt wie bei P. *ἀγαθός.* In der letzteren Stelle heißt es: *χρήμασί γε μὴν οὐ μόνον δικαίως ἀλλὰ καὶ ἐλευθερίως ἐχρῆτο, τῷ μὲν δικαίῳ ἀρκεῖν ἡγούμενος τὸ ἐᾶν τὰ ἀλλότρια, τῷ δὲ ἐλευθερίῳ καὶ τῶν ἑαυτοῦ προςωφελητέον.* Auch iſt der Artikel vor *ἀγαθός* hier von Bed.; „der Wohlthäter, den er hat“ d. i. dem Sinne nach „ſein Wohlthäter.“ So die ſpan. Ueberſ. des N. T., die hier wie ſonſt zuweilen die Vulg. exegeſirt: por su bienhechor. Vgl. überhaupt Hombergk, Parerga sacra, p. 204. —— *Τάχα* Theod. *ἴσως.* Bei den Claſſikern auch verbunden *ταχ'*

ἂν ἴσως. —— Τολμᾷν wird im Griech. von einem Vornehmen gebraucht, welches viele Kämpfe erfordert. Im Deutſchen „es ſich einkommen laſſen, ſich erkühnen.“ Eurip., Alc. 644. ἥλικος τ᾽ ὢν, κἀπὶ τέρμ᾽ ἥκων βίου, οὐκ ἠθέλησας. οὐδ᾽ ἐτόλμησας θανεῖν τοῦ σοῦ πρὸ παιδός. Das hinzugeſetzte καί hebt den Begriff von τολμᾷν. So Polyb.: περὶ δὲ τῶν διαδεξαμένων πῶς καὶ τολμᾷ τε μνημονεύειν; Hammond in ſ. Paraphr.: Hinc quantus eius fuerit amor, intelligere est, quod inter homines pro viro quopiam beneficentissimo aliquis forte vitae periculum adeat, at, qui pro viro etiam iustissimo de vita periclitari velit, aegerrime inveniatur. Sadol.: in quibus verbis unum uni, iustus impio, bonus hosti redditur.

V. 8. Während nun unter den Menſchen der Menſch nicht für den Unſchuldigen, kaum für ſeinen Wohlthäter ſterben will, ſtirbt der Heilige für Sünder, die an Gott ſelbſt ſich vergangen haben. —— Συνιστάναι, ſ. C. 3, 5. In dem ἁμαρτωλὸς liegt zugleich auch der Begriff der durch die Sünde bewürkten Entfremdung der Menſchen von Gott, der ἔχθρα, V. 10. — Ὑπέρ kann die Bed. in favorem et commodum alicuius haben, und hat ſie, wenn vom Tode Chriſti die Rede iſt, Joh. 10, 15. Tit. 2, 14; aber auch die Bed. loco wie ἀντί, und wird auch in dieſer Bed. in Bezug auf den Tod Chriſti gebraucht, 1 Tim. 2, 6. Vgl. Sir. 29, 15. Xen., Hist. Gr. 3, 4, 15.: προειπὼν δὲ ὁ Ἀγησίλαος, ὅςτις παρέχοιτο ἵππον καὶ ὅπλα κ. ἄνδρα δοκιμόν, ὅτι ἐξέσται αὐτῷ μὴ στρατεύεσθαι, ἐποίησεν οὕτω ταῦτα ξυντόμως πράττεσθαι, ὥςπερ ἄν τις τὸν ὑπὲρ αὐτοῦ ἀποθανούμενον προθύμως ζητοίη. Daher auch ὑπεραποθνήσκειν. (Mit Unrecht verweiſt Paſſow für dieſe Bed. auf Thuc. 1, 143.) Der Syrer: ܚܠܦܝܢ „an unſererſtatt.“ Der Verf. des Briefs an den Diognet: ἐπεὶ δὲ πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία, κ. τελείως πεφανέρωτο, ὅτι ὁ μισθὸς ... κόλασις κ. θάνατος προςεδοκᾶτο· ἦλθε δὲ ὁ καιρός, ὃν θεὸς προέθετο λοιπὸν φανερῶσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστότητα κ. δύναμιν, ὡς .. ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας μία ἀγάπη ... οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς, οὐδὲ ἀπώσατο, οὐδὲ ἐμνησικάκησεν, ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν, ἠνέσχετο, λέγων αὐτός, τὰς ἡμετέρας

ἁμαρτίας ἀνεδέξατο· αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπερ τῶν θνητῶν.

V. 9. 10. Der Ap. ſtellt das Verhältniß der Menſchen zu Gott popular nach Analogie menſchlicher Verhältniſſe dar, indeß muß ſolchen popularen Darſtellungen doch immer objective Wahrheit zu Grunde liegen. Als die Menſchen alle im Zuſtande der Abkehr von Gott befindlich waren, war es ein hoher Beweis ſeiner Liebe, daß er einen Chriſtum unter ihnen erſcheinen ließ, welcher, um die Gewalt des Böſen zu brechen, alle Folgen der Sünde, ſelbſt den Tod und deſſen Leiden über ſich nahm. Wenn nun die gläubigen Chriſten ſich an Chriſtum anſchließen, wenn ſie durch ſeinen Geiſt wieder in Gemeinſchaft mit Gott treten, und wenn er der Erlöſer in den Zuſtand der Verherrlichung übergegangen; ſo konnte P. es allerdings ſo darſtellen, daß diejenigen Chriſten, die ſich würklich an Chriſtum angeſchloſſen hatten, nun nichts mehr zu fürchten hätten, daß die Leiden dieſer Zeit keine Hinderniſſe ihrer dereinſtigen Seligkeit ſeyn könnten. — *Ἐχθροὶ ὄντες.* Man kann hier nicht ſcheiden wollen, ob es die Feindſchaft der Menſchen gegen Gott oder Gottes gegen die Menſchen bezeichne. In den Ausdrücken des Ap. hier und anderwärts möchte man kaum einen Grund zu einer ſolchen Diſtinction finden, wie denn auch in der That beides Correlata ſind, von denen das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Nur muß man freilich, wenn man die *ἔχθρα* von dem Menſchen auf Gott überträgt, eben ſo wie bei der Uebertragung anderer Affecte, ſelbſt der Liebe, alles ſündlich Menſchliche hinweg denken; dann bleibt uns übrig der Begriff eines objectiven Gegenſatzes, eines geiſtigen Zurückſtoßens des Böſen. Kann man nicht umhin, da, wo von menſchlichen Verhältniſſen die Rede iſt, das *ἐν ἔχθρᾳ ὄντες* (wie es von Pilatus und Herodes heißt, Luc. 23, 12.) als etwas Gegenſeitiges zu betrachten, ſo wird man es auch hier nicht wohl können. Es wird damit nicht geleugnet, daß dem Ap. daran liegen kann, zuweilen mehr die eine Seite hervorzuheben, das Bewußtſeyn der Entfremdung von Gott, des Zwieſpaltes mit Gott im Sünder, wie dies Kol. 1, 21. der Fall zu ſeyn ſcheint; indeſſen ſetzt ja auch jenes Bewußtſeyn ſchon voraus, daß ſich vermittelſt des Schuldgefühls auch ein Gegenſatz Gottes gegen den Men-

ſchen angekündigt hat; denn eben dieſes Schuldgefühl hat doch nicht den Menſchen als ſolchen zum Urheber, ſondern Gott. Ueberdies liegt ja ſchon der bibliſchen Lehre von der ὀργή Gottes die Idee der ἔχθρα zu Grunde, welche ſich ja eben in der ὀργή in dem Schuldbewußtſeyn und dem damit verbundenen Uebel manifeſtirt. Andererſeits liegt die ἔχθρα τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς θεόν ſchon in der Idee der Sünde als eines mehr negativen oder mehr oppoſitiven Gegenſatzes gegen das heilige Geſetz, gegen den heiligen Willen Gottes, Röm. 6, 7. Jak. 4, 4. Theod.: οἱ ἐχθροὶ δὴ τῶν ἐντολῶν αἷς μηδὲ ὑπακηκόασι, γενόμενοι ὥςπερ φίλοι οἱ ὑπακηκοότες. Clem. Alex. Strom. l. III: καὶ μή τι καθάπερ ἐπὶ τοῦ θεοῦ, οὐδενὶ μὲν ἀντικεῖσθαι λέγομεν τὸν θεόν, οὐδὲ ἐχθρὸν εἶναί τινος, πάντων γὰρ κτιστής, κ. οὐδέν ἐστι τῶν ὑποστάντων, ὃ μὴ θέλει. Φαμὲν δὲ αὐτῷ ἐχθροὺς εἶναι τοὺς ἀπειθεῖς, κ. μὴ κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ παιδευομένους. Pel.: inimici actibus non naturâ, reconciliati autem, quia conciliati naturaliter fueramus. — Beiläufig Mel.: estque consolatio necessaria his, qui cum sint sanctificati, tamen vident se adhuc habere reliquias peccati, et obnoxios esse terroribus et pavoribus, item immergi asperrimis calamitatibus, et luctantur cum diffidentia. — Ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Der Ap. ſtellt uns immer zwei Abſchnitte im Leben des Erlöſers dar. Der Heilige, der, als frei von der Sünde, auch dem Uebel nicht unterworfen war, tritt in das ſündliche Geſchlecht ein und trägt alle Folgen der Sünde, alles Leiden und ſelbſt den Tod. Derſelbe tritt, nachdem er ſiegreich durch dieſe ἡμέραι τῆς σαρκός (Hebr. 5, 7.) hindurchgegangen, in den Zuſtand der Verherrlichung ein, wo er nicht mehr wie hienieden in irgend einer Beziehung zur ἁμαρτία oder zum θάνατος lebt, ſondern allein in Beziehung auf Gott, Röm. 6, 10. Phil. 2, 6 ff. Dieſer Zeitabſchnitt beginnt mit der Auferſtehung.

V. 11. Mit dieſem Verſe kehrt der Ap. zu V. 2. zurück. Durch das bisher Geſagte iſt begründet worden, daß die Jünger Chriſti das Recht haben, mitten in allen Drangſalen ſich zu rühmen und zu erheben, da es ihnen durch das ſchon bisher von Gottes Erbarmung Erfahrene unumſtößlich gewiß wird, daß die ewige Herrlichkeit ihnen zugehört. —— Καυχώμενοι scil. ἐσμέν. — Ἐν τῷ Θεῷ. Weil in ſeiner Liebe zu den Chriſten der

Grund ihrer ganzen Herrlichkeit liegt. Calvin: nam dum gloriamur Deum esse nostrum, quidquid fingi vel optari potest bonorum consequitur et ex hoc fonte manat. Non enim supremum tantum bonorum omnium est D., sed summam quoque et singulas partes in se continens. —— Δι' ου νῦν κατελάβομεν. Das νῦν ſteht entgegen der ewigen Herrlichkeit, deren der Chriſt ſich mitten in Drangſalen freut, der ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ V. 2. Das Unterpfand jener δόξα iſt die gegenwärtige καταλλαγή. Die jetzt ſchon vollendete und vollzogene Erlöſung iſt das ſicherſte Unterpfand, daß die, welche ſich dieſelbe gläubig aneignen, auch der Verherrlichung theilhaftig werden.

Zweiter Theil: Die erhabenen Würkungen der Erlöſung, betrachtet durch Gegenüberſtellung des Zuſtandes der Menſchheit als eines Ganzen in ihrer von Adam ausgehenden Verderbniß, dem Zuſtande der Menſchheit als Ganzen in ihrer von Chriſto ausgehenden Verherrlichung. V. 12—21.

V. 12. Von V. 1. an hatte der Ap. begonnen, die Würkungen der großen Heilsanſtalt Gottes zu ſchildern. Er unternimmt es jetzt, dieſe Würkungen und Folgen noch anſchaulicher zu machen, indem er zeigt, wie dieſelben auf das ganze Menſchengeſchlecht ſich ausdehnen und eine ganz neue Periode in demſelben veranlaſſen. Er ſtellt daher einander gegenüber den gefallenen Menſchen als Urheber der ſündigen Menſchheit und den Wiederherſteller als Urheber der wiedergeborenen und zur Kindſchaft Gottes wieder angenommenen, und zeigt, welches das Verhältniß des Falles des erſten Adams zu der Wiederherſtellung des zweiten Adams ſei. — Der Schluß V. 21. ſtimmt überein mit dem Schluß der erſten Hälfte des Capitels V. 11., indem P. dasjenige in ſeiner Ausdehnung auf die ganze Menſchheit und ſeinem Verhältniſſe zum gefallenen Zuſtande zeigt, was er dort ohne dieſe beiden Rückſichten ausgeſprochen hatte. Auch daran erkennen wir, wie dieſer zweite Theil des fünften Cap. eigentlich nur Beleuchtung und großartigere Ausführung des erſten Theils

iſt. Alſo richtig Bengel: non tam digressionem facit Ap. quam regressum .... Ex iustificatione homo demum respiciens doctrinam capit de origine mali. — Chryſ.: *καθάπερ οἱ τῶν ἰατρῶν ἄριστοι τὴν ῥίζαν ἀεὶ πολυπραγμονοῦσι τῶν νοσημάτων, κ. ἐπ' αὐτὴν ἔρχονται τὴν πηγὴν τοῦ κακοῦ· οὕτω κ. ὁ μακάριος Παῦλος· εἰπὼν γὰρ, ὅτι ἐδικαιώθημεν, κ. δείξας ἀπὸ τοῦ πατριάρχου κ. ἀπὸ τοῦ πνεύματος κ. ἐκ τοῦ ἀποθανεῖν τὸν Χριστόν, οὐδὲ γὰρ ἂν ἀπέθανεν, εἰ μὴ ἔμελλε δικαιοῦν, κατασκευάζει λοιπὸν κ. ἑτέρωθεν τὰ διὰ τούτων ἀποδειχθέντα, κ. ἀπὸ τῶν ἐναντίων συνίστας τὸ προκείμενον, τουτέστιν ἀπὸ τοῦ θανάτου κ. τῆς ἁμαρτίας.* Calv. ſehr treffend: Non possumus clarius perspicere, quid habeamus in Christo, quam ubi nobis demonstratum fuerit, quid perdiderimus in Adamo. —— *Διὰ τοῦτο* d. i. proinde. „Aus dem bisher Geſagten geht hervor." Eben ſo dient auch לָכֵן zu Folgerungen. —— *Ὥςπερ.* Dieſe Partikel verurſacht beſondere Schwierigkeit, da man in Verlegenheit iſt, ob der Nachſatz überhaupt ausgedrückt ſei, und wo er zu ſuchen ſei, wenn er da iſt. Die Meiſten machen von V. 13. bis V. 18. eine Parentheſe und glauben, daß dort der Satz fortgeſetzt werde. So Luth., Mel., Grotius, Bengel u. v. A. Allein eine ſo ausgedehnte Parentheſe iſt höchſt unwahrſcheinlich, deß zu geſchweigen, daß *ἄρα οὖν* V. 18. ſich gar zu deutlich als Schlußfolge aus dem eben Vorhergegangenen ergiebt, nicht aber als Wiederaufnahme eines Satzes, an den man bei V. 18. gar nicht mehr denkt. Andere, wie Coccejus, Elsner, Koppe, Roſenm., Stolz, ergänzen hinter dem *διὰ τοῦτο*, aus dem Vorhergegangenen *ἐλάβομεν τὴν καταλλαγήν* und bilden den Nachſatz durch die Worte von *ὥςπερ* an. So Elsner: itaque reconciliationem accepimus, quemadmodum per unum hominem peccatum in mundum introiit. Allein man ſieht gar nicht ein, warum gleich am Anfange des Satzes der Ap. ſo viele zum Verſtändniſſe ſo wichtige Worte hinweggelaſſen haben ſollte; auch würde, ſelbſt wenn wir dieſe Worte ergänzten, doch kein vollkommener Vergleich entſtehen, indem gerade nur durch die Gegenüberſtellung der einzelnen Punkte in dem Erlöſungswerke und dem Sündenfalle eine Parallele ſichtbar gemacht werden kann. Noch Andere ſuchen durch eine Inverſion zu helfen. Sie neh-

nehmen an, daß V. 12. ſtatt *καὶ οὕτως* eigentlich *οὕτως καί* ſtehen ſolle. So Clericus, Wolf u. A. Dieſe Verſetzung iſt ganz ungewöhnlich; auch geht dabei, worauf es doch P. eigentlich abſieht, die Vergleichung Adams und Chriſti verloren. Natürlicher iſt die Conſtruction Erasm. und Beza's, welche das *καί* vor *διὰ τῆς ἁμαρτ.* als Partikel des Nachſatzes anſehen; allein auch hiergegen iſt einzuwenden, daß es allzu klar iſt, daß P. eigentlich eine Gegenüberſtellung Adams und Chriſti beabſichtigt, und bei dieſen Conſtructionen das *δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου,* welches nach dem Zuſammenhange dieſes ganzen letzten Theils des Capitels bedeutungsvoll erſcheinen muß, ſeine Bed. verliert. — Da nun alle dieſe Herſtellungen des Nachſatzes nicht annehmbar ſind, ſo werden wir uns entſchließen müſſen, eine Epanorthoſis anzunehmen, oder ein Anantapodoton. Das erſtere nimmt der ſcharfſinnige Calvin an. Wir können uns nämlich denken, daß der Ap. bis V. 15. im Bewußtſeyn ſeiner Protaſis geſchrieben hatte, jetzt aber, da er durch den Zuſatz *ὅς ἐστι τόπος τ. μ.* noch einmal daran erinnert wird, daß er Adam und Chriſtus gleichſtellen will, ſcheint ſeinem feurigen Geiſte noch zu wenig, bloß die Gleichheit zwiſchen beiden aufzuweiſen, und er wendet plötzlich den Satz. Dieſe Annahme hat viel für ſich, doch noch mehr ſcheint ſich die Annahme eines Anantapodoton zu empfehlen, wie es ſich nach einem vorangegangenen *καθώς* auch 1 Tim. 1, 3. findet. Es fragt ſich dann nur, wo der Ap. aufgehört habe, den Vorderſatz in Gedanken zu behalten. Schon Orig. nimmt ein Anantapodoton an, ſucht aber nicht den Grund davon in einer Vernachläſſigung der Rede des Ap., ſondern in der Abſicht, nicht durch Hinzufügung des Gegenſatzes von Chriſto die Chriſten im Eifer der Heiligung zu ſchwächen!! Erasm. in der Paraphraſe, Caſtalio und v. A. ergänzen den Nachſatz gleich am Ende des 12ten Verſes. Erasm. ſo: ita per unum Christum, in quo renascimur omnes per ſidem, innocentia inducta est. Wahrſcheinlicher indeß iſt es, daß der Ap. erſt bei *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* den Vorderſatz aus den Gedanken ließ. Der Zwiſchenſatz V. 13. und 14. konnte ihn vergeſſen laſſen, daß er mit *ὥςπερ* ſeinen Vergleich angefangen, daß er aber einen anſtellen wollte, war ihm in Gedanken; nach ſeiner Lebendigkeit ſpricht er ihn nun am Ende des Zwiſchenſatzes ſogleich völlig aus, und

zwar ſchließt er ihn ſtatt durch καὶ οὗτος nach hebraiſirender Conſtruction durch das Relativ ὅς an. Es iſt demnach die Apodoſis dem Sinne nach in dieſem kleinen Nebenſatze enthalten. Dies iſt die wahrſcheinlichſte Anſicht von der ſchwierigen Conſtruction; und zwar iſt dieſe Conſtruction auch noch der übrigens ſich empfehlenden Annahme einer Epanorthoſis vorzuziehen. Gehen wir nunmehr über zur Erwägung der einzelnen Worte. Der Gegenſtand des Ap. iſt der Eintritt und die Verbreitung der Sünde in der Welt: εἰςῆλθε und διῆλθε. Da mithin der ſtillſchweigende Gegenſatz zu einem Zuſtande ohne Sünde ſtatt findet, wird nun nicht weiter diſtinguirt und gefragt werden können, ob die ἁμαρτία das pecc. habituale oder actuale ſei, ob die ſündlichen Neigungen oder ihre Erſcheinung; es iſt eben das ganze Gebiet der Sünde gemeint. Zugleich mit der Sünde und abhängig davon erſchien der θάνατος. Vgl. Sir. 25, 32.: ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες. Man verſtand unter θάνατος, entweder wie Pel. bloß das geiſtige Elend, oder bloß den leiblichen Tod wie die meiſten Ausleger. Beides iſt zu eng, wie ſich deutlich zeigt, wenn wir den Gegenſatz von θάνατος und ἀποθνήσκειν in V. 15., 17., 21. erwägen (die weitere Bed. vertheidigt Töllner, Theol. Unterſ. B. 1. St. 2., ſie liegt ſchon in der Eintheilung der ältern Theologen in mors ſpiritualis, prima und ſecunda. Süßkind läugnet ganz die Bed. phyſiſcher Tod und läßt ſich auf ein falſches entweder — oder ein). V. 15. ſteht gegenüber ἡ χάρις τ. θεοῦ κ. ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι, V. 17. und 21. ἡ χάρις und ἡ ζωὴ αἰώνιος. Bleiben wir nur bei ζωὴ αἰώνιος ſtehen, ſo liegt ſchon darin mehr als bloß die Fortdauer nach dem Tode, andererſeits aber allerdings auch dieſe ſelbſt. Die Wörter ζωή und θάνατος, ſo wie die verwandten Zeitwörter laſſen ſich, obgleich ſie in ſehr verſchiedenen Wendungen vorkommen, am treffendſten erklären, wenn wir annehmen, daß ihnen folgende Betrachtungsweiſe zu Grunde liegt. Gott iſt die ζωὴ αἰώνιος 1 Joh. 5, 20. oder das φῶς 1 Joh. 1, 5. Jak. 1, 17. Wahres Leben haben die nach Gottes Ebenbilde geſchaffenen Weſen nur in der Gemeinſchaft mit ihm. Wo ſein Leben nicht iſt, iſt θάνατος. Mithin fällt in dem Begriffe ζωή Heiligkeit und Seligkeit, in dem von θάνατος Unheiligkeit und Unſeligkeit zuſammen. Nun äußert ſich die ζωή und

der *θάνατος* theils in verſchiedenen Graden, theils nach verſchiedenen Seiten hin, mithin erhalten die Worte verſchiedene Beziehungen. Der höchſte Grad der *ζωή* iſt das Leben der Erlöſeten mit dem Erlöſer in der verherrlichten *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Nach dieſer Seite hin betrachtet bezeichnet *ζωή* die Fortdauer nach dem Tode, die Gemeinſchaft mit Gott und die Seligkeit, indem eins mit dem andern geſetzt iſt. Der höchſte Grad des Lebens außer Gott, des *θάνατος* iſt das ewige Ausgeſchloſſenſeyn aus der Gemeinſchaft der Mitglieder der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Nach dieſer Seite hin betrachtet, umfaßt *θάνατος* den leiblichen Tod, das Leben im Schattenreiche, das volle Schuldgefühl und die Unſeligkeit, indem auch hier eins mit dem andern geſetzt iſt. Wir werden weiterhin dieſe Erklärung der beiden Worte genauer begründen. Wenn nun der Ap. beim Gebrauch derſelben an andern Stellen nur die eine oder andere Beziehung hervorhebt, ſo werden wir erwarten dürfen, daß hier, wo es darauf ankommt, das Reich der Sünde und das des Lichts, dem ganzen Umfange nach, in ſeinem Gegenſatze zu ſchildern, auch *ζωή* und *θάνατος* im ganzen Umfange ihrer Bed. zu nehmen ſeien. Wo die Sünde nicht iſt, da iſt die *ζωή* im vollen Umfange. Wo die Sünde iſt, da erſcheint der *θάνατος* nach allen ſeinen mannichfachen Modificationen und nach dem Verlaufe, den er nimmt. Auch die moſ. Stelle 1 Moſ. 2, 17. wird von Rabbinen auf den Tod im weitern Sinne des Worts bezogen. Sepher Ikkarim, B. 4. C. 41.: „Es ſteht doppelt מות, um מִיתַת הַנֶּפֶשׁ וּמִיתַת הַגּוּף anzuzeigen." — Es bleibt nun noch das *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* zu erläutern, wodurch dann auch mit ins Licht geſetzt wird, auf welche Weiſe das *διελθεῖν* („durchdringen" überſetzt es gut Luther, weniger gut de Wette „übergehn") ſtatt gefunden habe. Aus Gründen, die wir ſofort angeben werden, nehmen wir *ἐφ᾽ ᾧ* in der Bed. des hebr. בַּאֲשֶׁר „inſofern als, deshalb weil." Das Sündigſeyn der Menſchen giebt alſo der Ap. als Grund an, warum auch der *θάνατος* ſich bei ihnen offenbarte. Hierin liegt alſo der Gedanke, daß *ἁμαρτία* und *θάνατος* Correlata ſind, in einem nothwendigen urſachlichen Verhältniſſe ſtehen, ſo daß das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Vermöge der Gegenſeitigkeit von Uebel und Sünde mußte alſo, da das Sündigſeyn bei allen Menſchen eintrat, auch das Uebel mit eintreten.

Was nun das *ἁμαρτάνειν* hier betrifft, ſo kann dieſes mehr den Anfang des Sündigens bezeichnen, alſo das Sündigwerden oder Schuldigwerden, in welchem Sinne es in den LXX. dem hebr. אָשֵׁם entſpricht, oder es kann mehr den Verlauf des Sündigens bezeichnen. Das letztere nehmen die meiſten Ausleger an, weil ſie meinen, daß die Gerechtigkeit Gottes mehr gerechtfertigt werde, wenn der *θάνατος* nur die Folge und Strafe der Sünden des Einzelnen iſt. Daher Theod.: *οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκεῖαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον.* Ob man in dogmatiſcher Hinſicht würklich hiedurch etwas gewonnen habe, da man ja doch zugiebt, daß der Menſch ohne Chriſtus nicht Kraft habe, die angeborne Neigung zum Sündigen zu überwinden, laſſen wir dahin geſtellt ſeyn, und machen nur darauf aufmerkſam, daß bei Vergleichung von V. 18. und 19. doch wohl eher die erſte Auffaſſung ſich rechtfertigen möchte. In dieſen Stellen nämlich wird, ganz abgeſehen davon, was der Einzelne beitrage oder nicht, die Sündigkeit Aller in unmittelbarer, urſachlicher Verbindung mit der Sündigkeit des erſten Menſchen dargeſtellt. Beurtheilen wir nun nach dieſen Stellen die unſrige, ſo möchte ſich fragen, ob nicht in den Gedankengang des Ap. aus dogmatiſchem Intereſſe etwas Fremdartiges hineingetragen werde, wenn man meint, daß durch das *ἥμαρτον* das Selbſtbeſtimmende des Menſchen hervorgehoben werde. Uebereinſtimmender mit dem Ideenkreiſe, den hier P. entwickelt, möchte die Auffaſſung der Reformatoren ſeyn, welche modificirt auch Uſteri aufſtellt, Entw. d. P. Lehrb. S. 18.: „Ein anderer Zuſammenhang, als der der Identität der menſchlichen Natur und alſo auch der Uebertragung ihrer Sündhaftigkeit auf alle Nachkommen, iſt nirgends angedeutet. Denn auch der Satz (V. 19.): *διὰ τῆς παρακοῆς τ. ἑνὸς ἀνθρώπου κατεστάθησαν οἱ πολλοί*, beſagt weiter nichts, als daß ſchon in der Sündhaftigkeit Adams, die ſich in der Uebertretung eines poſitiven Gebotes zuerſt als würkliche, bewußte Sünde kund gab, die Sündhaftigkeit der ganzen menſchlichen Natur zum Vorſchein gekommen, daß in der Sünde des Anfängers des menſchlichen Geſchlechts die Sündhaftigkeit des ganzen Geſchlechtes ſchon mit geſetzt, durch ſie vermittelt und bedingt ſei." Aug.

de verbis Dom. sermo 14.: quod in Adam fuit culpae non naturae, nobis propagatis iam factum est naturae. —

Nachdem wir ſo den Inhalt des V. gefunden, fügen wir noch einige Erörterungen über Einzelnes hinzu. Zunächſt über den Begriff des *θάνατος*. Da das A. T. im Ganzen die neuteſtamentlichen Wahrheiten dem Keime nach enthält, ſo darf es nicht auffallen, wenn auch die dem N. T. eigenthümlichen Wortbedeutungen ſich ſchon dem Keime nach im A. T. und in den Apokryphen finden. חַיִּים bezeichnet im A. T. den Complexus des Guten, und מָוֶת des Uebels. So ſchon in jenem Ausſpruch 5 Moſ. 30, 15. רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע, welche Phraſe wiederkehrt Jer. 21, 8. Sir. 15, 17. u. a. O. Dieſes Leben findet der Menſch in der Befolgung der göttlichen Gebote, alſo in der Heiligkeit, Sprüchw. 11, 19. צְדָקָה לְחַיִּים מְרַדֵּף רָעָה לְמוֹתוֹ, Weish. 15, 3. *τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη, καὶ εἰδέναι τὸ κράτος σου ῥίζα ἀθανασίας.* Vgl. Sprüchw. 4, 13. 6, 23. 10, 17. 12, 28. Baruch 4, 1. Das wahre Leben iſt daher eigentlich bei Gott (Pſ. 36, 10.), mithin in dem Leben der Frommen jenſeits, ſo ſchon Pſ. 16, 11., Weish. 5, 16. *δίκαιοι εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν.* Die Seligkeit der Frommen nach dieſem Leben heißt geradezu חַיֵּי עוֹלָם Dan. 12, 2. Zu vergleichen iſt der Sprachgebr. von אוֹר und חֹשֶׁךְ, welches, wie die Wörterbücher zeigen, ebenfalls Glück und Unglück, Wohl und Uebel bezeichnet. Beſonders lehrreich für das, was wir hier zeigen wollen, iſt die ſchöne Stelle Pſ. 36, 10.: „in deinem Licht ſehen wir Licht — bei dir iſt der Quell des Lebens.“ Demſelben Sprachgebr. begegnen wir dann auch bei Philo, bei welchem er ſich mit platoniſchen Ideen vermiſchte. De post. Caini: *τοὺς μὲν οὕτως (ἀσεβῶς) ἀποθανόντας ἡ ἀθάνατος ἐκδέξεται ζωή, τοὺς δὲ ἐκείνους ὁ ἀΐδιος θάνατος.* — *Ἀνάγκη πληρουμένους ἡδονῆς ἐν ἀβιώτῳ βίῳ διαζῆν.* Ueberhaupt war jener Sprachgebr., Heil und namentlich Seelenheil Leben, Unſeligkeit und namentlich die aus dem Böſen entſtehende Tod zu nennen, zugleich mit jener tieferen Betrachtungsweiſe, nach welcher Tugend und Heil würklich als Offenbarung des Lebens in Gott angeſehen wird, aus dem Orient zu mehreren griechiſchen Weiſen übergegangen, namentlich zu Pythagoras, Plato, Heraklit, welche von einem *θάνατος* der *ψυχή* in dieſem Leben und einer

ἀναβίωσις im andern ſprechen, ſ. Plato, Gorgias, ed. Heind. S. 156., die Anm. Desgl. Phädo, ed. Wyttenb. p. 142. 165. Auch die Rabbinen behielten den Sprachgebr. Im Talmud, Tr. Berachoth, c. 3. wird das חַיִּים Pred. 9, 5. durch צַדִּיקִים und das מֵתִים durch רְשָׁעִים erklärt. In עִיר גִּבֹּרִים, S. 20. col. 3. heißt es: רָשָׁע נֶחְשָׁב כְּמֵת וְעַתָּה כַּאֲשֶׁר עוֹשֶׂה תְשׁוּבָה נַעֲשָׂה חַי. In dem Werk רֵאשִׁית חָכְמָה ſagt der Vf. Elias de Widas: „der, welcher ſich bekehrt, weint und ſpricht zu ſeiner Seele אֵיךְ הֲמִיתוֹתִיךְ, denn er hat ſie vom Ort des Lebens zum Ort des Todes gebracht. Sein Leben lang betrübt er ſich עַל שֶׁהֱמִית נַפְשׁוֹ." — Wir kommen nun zum N. T. Im N. T. wird von faſt allen Schriftſtellern *ζῆν* und *ἀποθνήσκειν*, *ζωή* und *θάνατος*, *ζῶν* und *νεκρός* in der emphat. metaph. Bed. des Lebens in Gott und des Lebens außer Gott gebraucht, am meiſten freilich von Joh. und Paulus. Matth. 8, 22. Luc. 10, 28. 15, 32. Joh. 5, 24. u. v. A., 1 Joh. 3, 14. 2 Kor. 2, 16. Röm. 6, 21. 7, 5. 24. 8, 2. 6. 1 Tim. 5, 6. Röm. 7, 9. 8, 13. Eph. 5, 14. Jac. 1, 15. 2, 17. 20. u. a. m. Nun wird Chriſtus als derjenige dargeſtellt, welcher erſt die wahre *ζωή* ans Licht gebracht; da nun die Gemeinſchaft mit ihm ſich erſt jenſeits recht entwickeln, mithin auch alsdann erſt die *ζωή* im vollen Sinne eintreten wird, ſo wird auch das jenſeitige Leben emphatiſch *ἡ ζωή* genannt (z. B. oben V. 10. u. unten 18. Joh. 5, 29. u. A.) und insbeſondere *ἡ ζωὴ αἰώνιος*. Da, nach dieſer Vorſtellung, das Leben des Gläubigen in Gott jenſeits und das dieſſeits nicht ſpecifiſch verſchieden iſt, ſondern eine fortlaufende Reihe bildet, ſo wird auch oftmals unter *ζωή* (ſo unten V. 18.) und unter *ζωὴ αἰώνιος* (ſo Joh. 5, 24. wozu vgl. den Comm.) beides zuſammengefaßt. Was nun auf der andern Seite *θάνατος* betrifft, ſo würde es im Gegenſatz zur *ζωή* als *ζωὴ αἰώνιος*, wenn wir der bisher entwickelten Analogie folgen, das jenſeitige ungöttliche und elende Leben bezeichnen. Nun wurde von den Apoſteln der jenſeitige Zuſtand immer mit einem beſtimmten örtlichen Subſtrat gedacht, die *ζωή* im *οὐρανός* oder in der *ἄνω Ἱερουσαλήμ*. Es iſt daher nicht unwahrſcheinlich, daß die Apoſtel, worauf in der neuern Zeit wieder Dr. Bretſchneider beſonders aufmerkſam gemacht, ſich als den Ort, wohin alle, welche nicht durch die Gemeinſchaft mit Chriſto das Leben erhalten, übergehen, den altteſtamentlichen Scheol dachten. Auf jeden Fall aber tritt,

wenn ſie von der Sache reden, die Beziehung aufs Oertliche ganz zurück und die auf den Zuſtand iſt es, welche hervortritt. Dieſer Zuſtand iſt ein Zuſtand der Unſeligkeit, aber mehr negative durch Entbehrung. Offb. 20, 6. 11—14. 21, 8. iſt nun auch noch von einem *θάνατος δεύτερος* die Rede; dieſes ſcheint die eigentlich poſitive Unſeligkeit zu bezeichnen, welche nach der Periode des Scheollebens eintritt. — Was das *καὶ οὕτως* betrifft, ſo kann es zwiefach aufgefaßt werden. Das *οὕτως* kann gleich *ὡςαύτως* ſeyn, und dann kann die Aehnlichkeit des zweiten Versgliedes mit dem erſten darin beſtehen, daß der erſte Menſch, wie der Grund des Daſeyns von Sünde und Tod, ſo auch von Verbreitung derſelben ſei — ſo Seb. Schmidt; oder es könnte die Vergleichung darin liegen, daß, wie bei dem erſten Menſchen die Sünde Bedingung des Uebels war, ſo auch bei allen folgenden, dann wäre zu überſetzen: „und auf eben dieſe Weiſe ging auch zu allen der Tod über, da ja alle Sünder ſind." Doch iſt es weit mehr dem Sprachgebrauch angemeſſen, *οὕτως*, zumal mit vorangehendem *καί*, als part. consecutionis zu nehmen. So Erasm.: atque ita factum est. Es bezieht ſich dann dieſes *οὕτως* auf den innerlichen Zuſammenhang aller Einzelnen mit dem Haupte der Gattung, durch welchen in allen Theilen des Geſchlechts jene innerlich ſich als Böſes, äußerlich als Uebel manifeſtirende Disharmonie geſetzt iſt. Dieſes wird auch recht treffend durch das *διῆλθεν* ausgedrückt. Der Sinn iſt alſo: „Inſofern in Jenem Erſten Sünde und Uebel hervortrat, ging es auch auf alle Theile des Geſchlechts über." — *Ἐφ' ᾧ*. Die alte latein. Ueberſetzung giebt dieſes durch in quo. Auf dieſe Ueberſetzung insbeſondere gründete Auguſtinus ſeine Imputationslehre. Daher blieben bei dieſer Ueberſetzung die meiſten kathol. Ausleger, auch unter den evangeliſchen: Beza, Calixt, Erasmus, Schmidt, Calov, Quenſt., Raphelius u. A. Aug. Op. imp. c. Iul. Pel. l. V. c. 12.: fuerunt enim omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est; quemadmodum fuerunt Israëlitae in lumbis Abrahae, quando decimatus est. Ep. ad Hebr. 7. und Aug. de pecc. mer. et rem. l. III. c. 7.: in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura, illâ insitâ vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. Eben ſo

Orig. und Ambroſ. Aug. ging von der realiſtiſchen Betrachtungsweiſe aus, daß Gott eben nur einmal geſchaffen, mithin in jedem erſten Individuum das Geſchlecht geſetzt habe, ſo daß alles fernere Entſtehen nichts anders als das Erſcheinen und ſich Entfalten des ſchon Vorhandenen ſei. Inſofern nun am Anfange jener Eine Einzelweſen und Gattung zugleich geweſen, ſei eben auch in ihm die Gattung gefallen. Scharfſinnige Entwickelungen dieſer Anſicht und philoſophiſche Anwendung der ariſtoteliſchen Lehre von den universalibus in re auf dieſes Dogma von der Imputation geben die Scholaſtiker, z. B. Anſelmus und Odoardus de peccato originali. — Gegen dieſe Erklärung des ἐφ' ᾧ ſprechen aber bedeutende Gründe: 1) Das Subject ἄνθρωπος ſteht allzuweit entfernt. Schon Aug. contra duas epp. Pell. l. IV. c. 4. bemerkt, daß man geneigt ſeyn könne, das Relativ eher auf das vorhergegangene θάνατος zu beziehen; dann aber werde der Sinn nicht klar. 2) Hat ἐπί mit dem Dativ nicht die Bedeutung des deutſchen in mit dem Dativ, ſondern unſeres auf mit dem Dativ oder bei. Daher auch in der von Orig. und Aug. als Parallele angeführten Stelle Hebr. 7, 10. nicht ἐπ' ὀσφύϊ, ſondern ἐν ὀσφύϊ ſteht. — Eine andere Bedeutung des ἐπί giebt Grotius, der es in der Bedeutung „durch, auf Veranlaſſung” nimmt. Dieſe iſt ſprachgemäß, ſo Luc. 5, 5. 9, 48., allein wegen der falſchen Beziehung des Relativs nicht anzunehmen, auch gründet ſie ſich bei Grot. auf ſeine eigenthümliche Erklärung des ἥμαρτον, welche ſ. unten. Coccejus will es in der Bedeutung „mit, zugleich mit” auffaſſen und führt die Beiſpiele an: ἐπ' ἐμοὶ μειρακίῳ τοῦτο γέγονεν, ἐτελεύτησεν ἐπὶ δυσὶ παισίν, allein da iſt es reine Zeitpartikel, als welche es in dem pauliniſchen Satze nicht kann gebraucht ſeyn. Mehr rechtfertigen ließe ſich die Erklärung „nach, post, nach dem Vorgange Adams.” S. Matthiä, Gr. Sprachl. S. 860. So Oekum. Dann würde der Satz entweder die pelag. Anſicht von der Sünde liefern, daß ſie nur Nachahmung der Sünde Adams iſt (man ahmt aber nur nach, wenn man ſchon gleiche Neigung hat), oder müßig und nichtsſagend ſeyn. — Aus dieſen Gründen haben wir oben ἐφ' ᾧ in der Bedeutung בַּאֲשֶׁר genommen, wie ſchon der Syr., Theod., Erasm., Vatabl., Luther, Calv. u. v. A. Dieſe Bedeutung hat ἐφ' ᾧ 2 Kor. 5, 4. Phil. 3, 12. und ſelbſt ἐν ᾧ kommt in dieſem Sinne

vermuthlich vor Röm. 8, 3. Hebr. 2, 18. — Von ημαρτον giebt es ebenfalls noch eine Auffaſſung, die wir vorher unberührt ließen. Chryſ., Theoph., Grotius nehmen es metonymiſch für „Sündenſtrafe dulden, als Sünder behandelt werden.“ (Beſonders ausgeführt iſt dieſe Erkl. bei Whitby, ed. Semler, S. 270.). Chryſ.: *πεσόντος ἐκείνου, κ. οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου θνητοί, ὡς ἂν καὶ αὐτοὶ πταίσαντες, διότι ἐκεῖνος ἔπταισεν.* Allerdings könnte man berechtigt ſeyn, in manchem Zuſammenhange *ἁμαρτάνειν* ſo zu überſetzen, allein hier ſteht ſchon dies entgegen, daß *ἁμαρτία* in einem andern Sinne voranging, und dieſes *ἥμαρτον* ſich auf jenes bezieht. — Zum Schluſſe kann noch dieſes nicht unberührt bleiben, daß der Apoſtel, wenn er hier lehrt, daß alles Uebel in der Sünde und alle Sünde in der des Urhebers des Menſchengeſchlechts begründet ſei, nicht eben eine ganz neue Lehre vorträgt. Sie war der Sache nach in 1 Moſ. 3. enthalten, und wurde auch in den Apokryphen ausgeſprochen, Weish. 2, 22. 24. Sir. 25, 24 (32.). Auch hat ſie ſich in der exegetiſchen Tradition der Rabbinen fortgepflanzt. Es finden ſich bei denſelben z. B. folgende Ausſprüche. Der Targum vom Pred. Salom. 7, 30. zu der Stelle: „Gott ſchuf den Menſchen einfach,“ hat: חִוְיָא וְחַוָּה אִנְהוּ אַטְעֲיוּ־־וּגְרַמוּ לְאִסְתַּקָּפָא עֲלוֹהִי יוֹם מוֹתָא וּלְכָל דַּיָּרֵי אַרְעָא „Allein die Schlange und das Weib verführten ihn und bewürkten, daß ihm und allen Erdbewohnern der Tod zugezogen wurde.“ Und der Targum von Ruth 4, 22., indem er erzählt, Davids Vater habe auch נָחָשׁ geheißen, ſetzt er hinzu: חַיָּה יוֹמִין סַגִּיאִין עַל דְּאִדְּכַר קֳדָם יְיָ עֵיטָא דִּיהַב חִוְיָא לְחַוָּה־עַל הַהִיא עֵיטָא אִתְחַיַּבוּ מוֹתָא כָּל דַּיָּרֵי אַרְעָא „Iſai lebte viele Tage, bis daß vor Gott des Raths gedacht wurde, den die Schlange der Eva gab. — Wegen dieſes Rathes werden alle Menſchen der Erde des Todes ſchuldig.“ Ferner gehört hierher von den Rabbinen R. Shemtob (ſt. 1293.) im Buch Sepher Haemunoth: „In den myſtiſchen Commentaren ſagen unſere Lehrer: wenn Adam und Eva nicht geſündiget hätten הָיוּ תוֹלְדוֹתֵיהֶם לֹא בְּאֶמְצָעוּת יֵצֶר הָרַע וְהָיָה חִבּוּרָן בְּתַכְלִית הַנָּאוֹת כְּדִמְיוֹן חִבּוּר הַצּוּרוֹת הָעֶלְיוֹנוֹת וְהַקְּלָלוֹת יוֹכִיחוּ וְהָיוּ חַיִּים וְקַיָּמִים בָּעוֹלָם ſo wären ihre Nachkommen nicht mit der Neigung zum Böſen behaftet worden, und ihre Form wäre vollkommen wie der Engel Form geblieben, wie die Verwünſchungen zeigen, und ſie wären lebendig und unverändert ewig in der Welt ge-

weſen.“ Bereſchith Rabba (myſt. Commentar zur Geneſis aus den erſten Zeiten des Mittelalters), Par. 12, 14: „Obwohl alles vollkommen geſchaffen war כֵּיוָן שֶׁחָטָא אָדָם הָרִאשׁוֹן נִתְקַלְקְלוּ וְעוֹד אֵינָן חוֹזְרִין לְתִקּוּן עַד שֶׁיָּבֹא בֶּן פֶּרֶץ ſo wie der erſte Menſch ſündigte, wurde alles verkehrt und kehrt nicht wieder in die Ordnung, als bis der Meſſias kommt.“ R. Moſche von Trana (im 15ten Jahrh.), Beth Elohim f. 105. c. 1.: „Mit derſelben Sünde, mit welcher Adam ſündigte, ſündigte die ganze Welt, denn er war die ganze Welt.“ R. Jacob, Neve Schalom Tract. 9, c. 5. fol. 160, 2.: כְּמוֹ שֶׁאָדָם הָרִאשׁוֹן הָיָה אֶחָד בְּחֵטְא כֵּן הַמָּשִׁיחַ יִהְיֶה אַחֲרוֹן „Wie der erſte Menſch der Eine in der Sünde war, ſo wird der Meſſias der Eine ſeyn zur Tilgung der Sünde.“ R. Mayer Ben Gabbai in Avodath Hakkodeſch, f. 52. ſagt: „Adam öffnete durch ſeinen Fall eine Quelle der Unreinigkeit, ſo daß Unreinigkeit und Gift ſich in der ganzen Welt ausbreitete.“ S. über die Rabbinen Snabelii Amoenitates Typicae et Emblematicae, die erſte Abhandlung, Sommeri Theologia Soharica, p. 23 u. 24., Schöttg. zu dieſer Stelle, Wetſt. zu Cap. 5, 14. Dagegen fehlte es freilich nicht an gelehrten Juden, welche vielmehr behaupteten, der Tod Adams nicht nur, ſondern auch ſein Sündenfall, ſei mit ſeiner ganzen Naturanlage verbunden geweſen, und jedem einzelnen Menſchen ſchaffe Gott ſein Böſes an. (S. Vitringa, Observ. Sacrae, l. III, c. 8. 9. Süßkind im Magazin für Dogm. und Moral, St. 13. Bartolocci, Bibl. magna Rabbinica, V. II. p. 47 sqq. Beſonders grell in der St. Bereſchith Rabba, Par. 28. S. 30. col. 3., wo Gott ſagt: „Es iſt mir bange, daß ich den Jezer Hara (die Neigung zum Böſen) in ihnen geſchaffen habe; hätte ich es nicht, ſo hätten ſie ſich nicht gegen mich empört.“) Auf die Anſichten dieſer jüdiſchen Gelehrten berufen ſich nun insbeſondere Vitringa und Süßkind, um zu zeigen, daß Paulus ſeine Lehre nicht aus dem Inbegriffe jüdiſcher Theologen hergenommen habe. Indeß iſt zu bemerken, daß die Rabbinen, welche behaupteten, Gott ſchaffe erſt in jedem einzelnen Menſchen das Böſe, deswegen nicht das Böſe außer allem Zuſammenhange mit Adam denken, ſondern nur als Creatianer ſich ausdrücken. Auf ähnliche unklare Weiſe ſpricht ſich Calvin in ſ. Institt. über dieſen Gegenſtand aus, indem er neben dem Creatianismus doch auch einen Zuſammenhang unſerer Sündhaftigkeit mit der Adams erweiſen will. Die Mei-

nung hingegen, daß auch der erste Menſch mit dem יֵצֶר הָרָע (der Erbſünde) geſchaffen ſei, findet ſich nicht bei orthodoxen Juden, ſondern nur bei emanatiſtiſchen Kabbaliſten, welche das Böſe als Negation anſehen, oder bei platoniſchgeſinnten Juden, welche es bloß in die Materie ſetzten und daher ebenfalls nur als Negation betrachten konnten, wie Moſes Maimon, R. Jehuda Levita u. A. Vgl. die gelehrte Abhandl. von Ammon, Nova Opusc., de vestigiis theol. Iud. in ep. ad Rom., woſelbſt noch andere Belege gegeben werden.

V. 13. Es folgt V. 13. und 14. ein erläuternder Zwiſchenſatz, den man ſich als Parentheſe denken kann. Das *γάρ* zeigt an, daß P. etwas, das im Vorhergehenden ausgeſprochen worden, rechtfertigen wolle. Dies wäre der letzte Satz, daß vermöge des urſachlichen Zuſammenhangs von *θάνατος* und *ἁμαρτία* (von dem *θάνατος* wird eine einzelne Seite herausgehoben — der Uebergang in das Schattenreich durch den leiblichen Tod) beim erſten Menſchen, derſelbe auf alle überging. Was ſagt der Apoſtel zur Rechtfertigung deſſelben? Er ſpricht von einem zwiefachen *ἁμαρτάνειν*, dem einen *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβ. Ἀδάμ*, und einem ſolchen, was *μὴ ὄντος νόμου* geſchieht, das erſtere iſt alſo das, was gegen ein beſtimmtes Gebot geſchieht. Von dieſem letzteren ſagt er, daß es in einem gewiſſen Sinne des Worts nicht zurechenbar ſei. Dennoch hat über dieſe Menſchen der *θάνατος* die Herrſchaft ausgeübt. Ziehen wir nun aus dieſen Vorderſätzen den Schluß, ſo kann ſich kaum ein anderer als der ergeben, daß der *θάνατος* natürliche Folge der mittelbar von dem Urheber des Geſchlechts auf die Einzelnen übergegangenen Sündhaftigkeit ſei. (Gerade ſo auch V. 17.) Dieſer Schluß dient alsdann allerdings zur Beſtätigung des vorher Geſagten. Es wird dadurch erwieſen, daß der allgemeine Grund des *θάνατος* und der *ἁμαρτία* in dem Urheber des Geſchlechts liegt, und dies zu zeigen iſt hier Hauptabſicht des Apoſtels, da er eben ſo antiſtrophiſch zeigen will, wie der allgemeine Grund von der *ζωή* und *δικαίωσις* in Chriſto liegt. Uſteri, a. a. O. S. 26.: „Die Sünde wird nicht angerechnet, ſo lange der Menſch kein Geſetz hat; d. h. der Menſch wird ſich der übeln Folgen ſeiner Sünde nicht als Strafe bewußt, ſo lange er die Sünde nicht als ſolche an-

erkennt, ſondern er iſt ein *τέκνον ὀργῆς*; das Naturgeſetz Gottes über den Zuſammenhang von Sünde und Uebel vollzieht ſich an ihm von ſelbſt, wie es denn heißt: *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται.* Nicht etwa, daß dieſer Zuſtand beſſer ſei, als der entgegengeſetzte (*ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται*), ſondern auf der einen Seite beruht er ja (wenn wir den Zuſtand der Kindheit ausnehmen) gerade auf einer gänzlichen *πώρωσις*, Verſtockung; auf der andern Seite iſt dies die eigentliche *βασιλεία τ. θανάτου* (Röm. 5, 14.), wo die Summe alles Uebels ſich feſtgeſetzt hat, und eine unumſchränkte Herrſchaft ausübt. Dies Nicht-Anrechnen aber hebt keineswegs die Schuld auf; denn Paulus hat dies ausdrücklich bevorwortet, daß die Menſchen *ἀναπολόγητοι* ſeien; aber in dem habituell gewordenen Zuſtande der Sündhaftigkeit trifft die Schuld nicht ſo faſt den Einzelnen, als vielmehr das geſchichtliche Ganze." — Man könnte nun noch, wenn nicht über die bewieſene Sache, doch über die Art der Beweisführung mit dem Apoſtel rechten, daß er nämlich dabei ſo ohne Weiteres den Satz als zugegeben vorausſetzt, daß ohne poſitives Gebot kein *ἐλλογεῖσθαι* ſtatt finde, da er doch Cap. 2. gezeigt hat, daß die Heiden nach dem *νόμος γραπτὸς ἐν τ. καρδίᾳ* gerichtet werden. Indeß läßt ſich auf der andern Seite nicht läugnen, daß in dem Maaße, als dieſer innere *νόμος* verblichen iſt, die ſpecielle Zurechnungsfähigkeit des Menſchen (vorausgeſetzt, daß er nicht ſelbſt jene Stumpfheit des ſittlichen Gefühls verſchuldet hat) abnimmt, und was ſollte man ſich denn auch unter der *ἀνοχή* Cap. 3, 26., mit welcher Gott die *καιροί τῆς ἀγνοίας* überſehen hat, denken, wenn es nicht eben ein Zurücktreten der ſpeciellen Zurechnungsfähigkeit vorausſetzte? Ganz analog iſt Chriſti Ausſpruch Joh. 15, 22.: *εἰ μὴ ἦλθον κ. ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον.* Wenn gleich daher geſagt werden kann, daß der Menſch, der Idee nach, oder als Weſen der intelligiblen Welt, nur an dem vollen Geſetze gemeſſen, und damit als abſolut ſchuldig verurtheilt werden könne und müſſe, ſo würde man ihn eben doch, ſeiner geſchichtlichen Exiſtenz nach, als Weſen der Erſcheinungswelt, in beſchränktem Maaße für zurechnungsfähig halten können (Matth. 11, 21.). Somit ließe ſich alſo allerdings dem Ausſpruche des Apoſtels eine befriedigende Seite abgewinnen. Dieſelbe Auffaſſung des Satzes vertheidigt Schott, Opusc. T. I. mit dogma-

tiſcher Unbefangenheit. — Indeſſen wäre es die Frage, ob ſich nicht vielleicht mehr als die angegebene eine andere Auslegung empföhle, welche wenigſtens nicht in Bezug auf den eben behandelten Ausſpruch des Apoſtels in Schwierigkeiten geräth. Man könnte ſagen, der Ap. habe eigentlich V. 20. hier anticipirt. Er habe ſich einen Gegner gedacht, der ihm den Einwurf machte, ob wohl auch alle Menſchen als Sünder betrachtet werden könnten, da ja doch Sünde nur bei einem beſtimmten Geſetz zu denken, mithin bei denen vor Moſe nicht zuzugeben ſei. Dagegen habe nun der Ap. gezeigt, daß doch über dieſe Menſchen der *θάνατος* herrſchte, daß alſo auch inſofern Sünde bei ihnen angenommen werden müſſe, wenn dieſelbe auch nur im Gegenſatze gegen ein inneres Geſetz entſtanden ſei. Das äußere Geſetz ſei daneben nur zur *ἐπίγνωσις τ. ἁμ.* gegeben worden. So erklärt unter den Alten ſchon Photius bei Oekum., ſo auch Einige, welche Chryſ. erwähnt und beſtreitet, Schöttgen, Koppe. Photius ſagt: *εἰπών, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, ἵνα μή τις εἴπῃ· κ. πῶς ἦν ἁμαρτεῖν νόμου μὴ ὄντος; αὐτὸς γάρ συ ἀνωτέρω ἔφης, ὅτι οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις. παραβάσεως δὲ μὴ οὔσης, οὐδὲ ἁμαρτία δηλονότι. πῶς οὖν διῆλθεν ὁ θάνατος εἰς πάντας, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; ἵνα οὖν μὴ ᾖ τις λέγων τοῦτο, προλαβὼν λύει τὴν ἀπορίαν καί φησιν· ὅτι ἦν καὶ πρὸ τοῦ νόμου· ἐπράττετο γάρ, κ. τὸ πραττόμενον οὐκ ἔστι μὴ γενέσθαι.* Oek. fügt hinzu: *ὅρα δὲ τὴν ἀσφάλειαν τοῦ Ἀποστόλου· ἵνα μὴ δόξωμεν λοιπὸν ἀδικεῖσθαι, δι' ἄλλον ἀποθνήσκοντες, εἶπεν· ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, εἰ καὶ μὴ ἐλογίζετο. τοιγαροῦν οὐ μόνον διὰ τὸν Ἀδάμ, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀποθνήσκομεν.* Von Seiten der Sprache iſt gewiß dieſer Auslegung nichts entgegen, auch wäre das, was Paulus beweiſen wollte, ein ihm nicht fremder Gedanke. Allein zunächſt will ſich doch die Structur und Anlage dieſes Verſes zu dieſer Auffaſſung nicht recht fügen. Man geht ja doch davon aus, daß der Apoſtel einen verſchwiegenen Einwand widerlegen wolle, nämlich den, vor Moſes ſei keine Sünde geweſen. — So wie der Satz jetzt da ſteht, kündigt er ſich gar nicht als ein ſolcher Gegenſatz an. Es drängt ſich vielmehr dem exegetiſchen Gefühle auf, dieſen erſten Satz als die maior, den zweiten *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλ.* (*δέ*, atqui) als minor zu betrachten, wozu *ἀλλ'* eine anti-

thetiſche conclusio. Ja, ohne eine Verſicherungspartikel wie ὄντως oder eine Vergleichungspartikel wie ὡςαύτως ſcheint man überhaupt mit jener Auffaſſung nicht auskommen zu können. Dazu kommt, da der Apoſtel V. 12. über das Wechſelverhältniß von θάνατος und ἁμ. geredet, und hier wieder beides vorkommt, wird man wohl, dem Gedankengange nach, natürlicher eine Ausſage über das Wechſelverhältniß beider, als über die Allgemeinheit der ἁμαρτία erwarten. Um ſo mehr, da überhaupt ein ſolcher Einwand des Juden, wie man ihn annimmt, nichts ſehr Wahrſcheinliches hat. Denn das Ziel deſſelben wäre ja zu beweiſen, daß die Heiden, als nicht ἔννομοι, auch ἀναπολόγητοι wären, während ſich doch der Jude von vorn herein als dem κατάκριμα anheimgefallene betrachtete. Wollte man endlich den von uns angegebenen Sinn aus dogmatiſchen Gründen verwerflich finden, ſo könnte man ihm hier zwar entgehen, allein deutlich liegt er doch in V. 17. Eben dieſe Stelle muß daher die zuvor gegebene Erklärung noch unterſtützen. — In der That haben auch die meiſten Ausleger, ſelbſt ſolche, welche aus dogmatiſchem Intereſſe hätten anders urtheilen mögen, wenn ſie auch nicht ganz ſo wie wir den Satz auffaßten, doch aus der ganzen Anlage deſſelben geſchloſſen, daß Paulus das Begründetſeyn unſeres θάνατος in dem von Adam zeigen wolle, Chryſ., Theoph., Grot., Limb., Beng., Chriſt. Schmid, Mich. u. v. A. Die Schuldanrechnung wird von dieſen auf eine äußerlich juridiſche Weiſe betrachtet, welche zu rechtfertigen freilich die Bemerkung Limborchs nicht ausreicht: non fuit quidem gratiosa Dei actio, sed severa, attamen neutiquam iniusta, non enim iniustum est, nocentem, cui alias fortassis parciturus sis, tractare ac nocentem ac punire, quia natus est ex parente magis nocente et poenam insigniter merito. — Ganz abweichend iſt die Auslegung derjenigen Interpreten, welche meinen, daß Paulus hier von dem Schuldigſeyn der Kinder ſpreche. So Orig., Aug., Thomas Aq., Mel., Beza, Corn. a Lapide u. A. Dieſe nämlich, da der Zuſammenhang augenſcheinlich einer ſolchen Beziehung widerſpricht, wie der weiſe Calvin richtig bemerkt, ſehen ſich zu ſehr gezwungenen Erklärungen der Worte veranlaßt. Aug., Mel., auch Theod. nehmen ἄχρι in der weiteren Bedeutung des Worts, wie ſie das hebr. עַד hat, ſo daß es auch den terminus in quo in ſich ſchließt, und

alſo die Zeit von Adam bis Chriſtus bezeichnet wird. Aug. erklärt (Ep. 157. ad Hilarium): quia nec lex data per M. potuit regnum mortis auferre, quod sola abstulit gratia. Orig. und Thomas Aq. verſtehen, wie auch Aug. an einigen Stellen, unter μὴ ὄντος νόμου das Sittengeſetz, welches bei den Kindern noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen iſt. Bei dieſen vom natürlichen Sinn abweichenden Erklärungen ſieht man auch ſchwer den Zuſammenhang von V. 13. und 14. Corn. a Lapide giebt ihn am klarſten ſo an: „Du wirſt einwenden, daß, wo kein Geſetz iſt, keine Sünde ſei; da indeß die Menſchen zwiſchen Adam und Moſes ſtarben, erkennt man daraus, daß ſie würklich Sünder waren. Willſt du aber vielleicht einwenden, dies zeuge nur von ihren peccatis actualibus, nicht aber vom originale, ſo verweiſe ich dich auf die Kinder, welche in jener Zeit ebenfalls ſtarben, obwohl ſie nicht wie Adam gegen ein beſtimmtes Geſetz Gottes geſündigt hatten.” Aehnlich Beza. —— Noch iſt eine gewaltſame Hülfe zu erwähnen, die Manche dieſem Ausſpruche des Apoſtels zu bringen geſucht haben. Sie haben dem ἐλλογεῖν eine andere Bedeutung beigelegt. Sie haben es in der Bedeutung „achten, Rückſicht nehmen” genommen. So Luther in ſ. Ueberſ., Heumann, Camerar. Letzterer: cum aperte proponeretur lex, clarum fuit peccatum, cum tacite, peccatum minus compunxit conscientiam. Den Zuſammenhang giebt Heum. ſo an: „Der Jude könnte fragen, wie können denn Adams Nachkommen geſündigt haben, da das Geſetz Moſis nicht gegeben war? Ja vielmehr, antwortet Paulus, noch viel leichtſinniger haben ſie geſündigt, darum herrſchte auch der Tod ...” Gegen dieſe Auslegung ſpricht, daß ἐλλογεῖν nicht jene Bedeutung hat, und ἀλλά V. 14. ſprachwidrig als Folgerungspartikel angeſehen werden müßte. —

V. 14. Ἐβασίλευσεν. Photius: Τοῦτ᾽ ἔστι κατ᾽ ἐξουσίαν πολλὴν ἐκράτησε κ. εἰς ἔννομον ἐξουσίαν ἐλογίσθη αὐτοῦ ἡ τυραννίς, τῷ τε χρόνῳ σεμνυνομένη, κ. τοῖς ἡμῶν ἁμαρτήμασι κρατυνομένη. So heißt es Weish. Sal. 1, 14. οὐκ ἔστι ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς. Auch die Rabbinen brauchen von der mächtigen Würkſamkeit des θάνατος gewöhnlich das Zeitwort מָלַךְ (ſ. Schöttgen). Uſteri, S. 18.: „Für alle, welche kein poſitives Geſetz hatten, iſt der Tod als eine natürliche Folge gekommen, gemäß dem δικαίωμα τ. θεοῦ (Röm. 1, 32.) ὅτι οἱ

τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσί, oder dem von Gott ſtatuirten Zuſammenhange zwiſchen Sünde und Uebel. Dieſen Zuſtand (zum Unterſchiede von dem, da der Tod betrachtet werden konnte als die poſitive Strafe für die Uebertretung des Geſetzes) nennt Paulus eine βασιλεία τ. θανάτου." —— Ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσ. Mehrere codd. der Lateiner laſſen das μή aus, indem aber Aug. ſelbſt ſagt, daß die griechiſchen alle es haben. Semler, der ſo oft gewaltſam den Text ändert, glaubt auch hier den lateiniſchen codd. folgen zu dürfen. Wahrſcheinlich fiel das μή aus, wegen der obwaltenden Schwierigkeit der Auslegung, welche, wenn wir μή leſen, entſteht, worüber ſchon Orig. und Ambroſ. beſonders klagen. —— Ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παράβ. Ἀδ. Ἐπί mit einem Subſtantiv im Dativ verbunden, vertritt die Stelle des hebr. לְ zur Bildung von Adverbien. So überſetzen die LXX. das לָבֶטַח Pſ. 16, 9. durch ἐπ᾽ ἐλπίδι. Eben ſo ἐπ᾽ ἐλπίδι Apg. 5, 14. Auch im Hebräiſchen würde hier ein Subſtantiv ſtehen כִּדְמוּת, welches buchſtäblich überſetzt worden Dan. 10, 16.: ὡς ὁμοίωσις υἱοῦ ἀνθρώπου. Es iſt alſo gleich ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ παραβάντι. Da dieſe Uebertretung Adams parallel dem moſaiſchen Geſetze geſtellt iſt, ſo kann dieſelbe nur in der Rückſicht hervorgehoben werden, weil Adam ein beſtimmtes, poſitives göttliches Gebot übertrat. Unrichtig iſt alſo die Verallgemeinerung von Grotius: solent graves transgressiones comparari transgressioni Adami. Hos. 6, 7. Unnatürlich auch die Beziehung, welche diejenigen dieſem Ausſpruche geben, die bei dieſen beiden Verſen an die Kinder denken. Nach jenen Auslegern nämlich hätten die Kinder inſofern nicht wie Adam geſündigt, weil ſie gleich bei der Geburt die Sünde und ihre Schuld an ſich tragen. Aug. (Ep. 157. ad Hilar.): quia in semet ipsis, cum iam nati essent, nec ratione adhuc uterentur, qua ille utebatur quando peccavit, nec praeceptum accepissent, quod ille transgressus est, sed solo originali vitio tenerentur obstricti. —— Ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος. Paulus hatte noch in Gedanken, daß er eine Vergleichung zwiſchen dem Erlöſer der Welt und dem gefallenen Urvater derſelben anſtellen wollte, die er mit ὥςπερ angefangen hatte; der Zwiſchenſatz V. 13. und 14. hatte ihn davon etwas abgeleitet; ohne daran zu denken, nun den Nachſatz an ὥςπερ zu knüpfen, ſpricht er den Vergleich unmittelbar aus,

aus, indem er ihn nach hebraiſirender Conſtruction ſtatt durch *καὶ οὗτος* durch das Relativ *ὅς* anſchließt. — Zu *μέλλοντος* ergänzen wir *Ἀδάμ*, wie Chriſtus eben ſo 1 Kor. 15, 45. *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ* heißt. — *Τύπος* von *τύπω* „ein eingeprägter Abdruck", *τύπος τῶν ἥλων* Joh. 20, 25. Sodann metaphoriſch: Abbild, Vorbild. Der Apoſtel war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, welcher Umfang von Heil und Segen den Menſchen durch Chriſtum zu Theil geworden ſei. Zu dem Ende hatte er gezeigt, welcher Umfang des Verderbens vom erſten Anfänger des Menſchengeſchlechts ausging. Von dieſem Geſichtspunkte aus ergab ſich nun, daß dieſer erſte Anfänger des Menſchengeſchlechts als ein „Bild" des zweiten angeſehen werden konnte. Uſteri, S. 121.: „Adam und Chriſtus die beiden Anfangspunkte eines einander entgegengeſetzten Geſammtlebens, und gleichſam die beiden einander fliehenden aber die Maſſe an ſich ziehenden Pole der Menſchheit (1 Kor. 15, 21. 22.)." Auch die rabbiniſchen Theologen ſetzen eine gewiſſe Beziehung zwiſchen Adam und dem Meſſias. Neve Schalom, Tract. 9, c. 5. כמו שאדם הראשון היה אחד בחטא כן המשיח יהיה האחרון. In dem Buche Tſeror Hamor, Abſchnitt Bereſchith, heißt es: סוד אדם הוא סוד משיח „das Geheimniß Adams iſt das Geheimniß des Meſſias." Der Verfaſſer des Buchs Neve Schalom hat ferner B. IX. c. 5. und 8. den merkwürdigen Ausſpruch: האדם האחרון הוא המשיח כפי שאמר ירום ממשה ואמנם אמרם וגבה ממלאכי השרת וכו ויוסר החטא הקדמוני שממנו נקנסה מיתה ובימיו יהיה תחית המתים וג״ו וזו היתה הכונה בבריאת האדם להיות נצחי והחטא קנס עליו מיתה ונשלמה הכונה האלהית במלך המשיח ההפכי לאדם הראשון „Der letzte Adam iſt der Meſſias, wie geſagt iſt: Er wird höher ſeyn als Moſes, auch iſt wahr ihr Ausſpruch: Er wird höher ſeyn als die Engel des Dienſtes Gottes u. ſ. f. Dann wird die alte Sünde weggenommen werden, durch welche der Tod veranlaßt worden iſt. Zu ſeiner Zeit wird die Auferſtehung der Todten ſeyn, u. ſ. f. Gott beabſichtigte bei Adam, daß er unſterblich wäre, aber die Sünde brachte den Tod herbei. So iſt die göttliche Abſicht im König Meſſias erfüllt worden, als im Gegenbilde des erſten Adams." Unſtatthaft ſind die Erklärungen Anderer, welche wie Bengel, Hombergk *χρόνου* ergänzen „er war Typus der zukünftigen Zeit," — man ſieht nämlich aus V. 15., daß der Apoſtel von einem Vergleich zwiſchen Adam und Chriſtus geſprochen —

oder ὁ μέλλων abſolut nehmen wie ὁ ἐρχόμενος in der Bedeutung Meſſias, — welche Bedeutung von ὁ μέλλων ſich nicht durch Parallelen belegen läßt —, oder endlich ein unbeſtimmtes Neutrum ergänzen „der zukünftigen Geſchichten," wie Erasm., Chr. Schmid, — gegen welche Erklärung daſſelbe was gegen die von Bengel ſpricht.

V. 15. Kaum hatte der Apoſtel ausgeſprochen, wie Adam im Abriſſe die Würkungen des großen Erlöſers darſtellte, als ſich ihm der Gedanke aufdrängte, wie vielmehr noch weit überſchwenglicher die Würkungen Chriſti ſeien. Demnach ſucht er nun zu zeigen, wie, bei aller, der Materie nach freilich einander entgegengeſetzten, Gleichheit in Hinſicht des Poſitiven der Einwürkung Beider, doch eine große Ungleichheit ſei hinſichtlich des Formalen jenes Poſitiven. Treffend Bengel: Adam et Christus secundum rationes contrarias conveniunt in positivo, differunt in comparativo. Die Materie der Einwürkung Adams iſt nämlich Sünde und Verderben, die der Einwürkung Chriſti Heiligkeit und Seligkeit. Die Gleichheit des Poſitiven iſt: beide Reiche gingen jedes von Einem aus, und der erſte Adam wie der zweite war Haupt und Begründer eines ganzen Geſchlechts. Das comparativ-Unterſcheidende beſteht nach V. 16. darin, daß Adam, da er fiel, ein ganz lauteres, reines Geſchlecht als zukünftig vor ſich hatte, ſeine Sünde würkte privativ ſo verderblich auf jenes ganze Geſchlecht, daß daſſelbe zu Sündern wurde. Chriſtus hat das ganze Geſchlecht mit ſeinen unzähligen Sündern vor ſich, durch ſeinen vollkommenen Gehorſam hebt er nicht nur die ſämmtlichen Folgen jener Urſünde auf, ſondern pflanzt nun an deren Statt auch wieder die *δικαίωσις ζωῆς*, d. i. diejenige Rechtfertigung, welche ein vollkommenes göttliches und ſeliges Leben mit ſich führt (ſ. hierüber die ſcharfſinnige Abhandlung von Süßkind, in Flatts Magazin für Dogm. und Moral, Bd. 13., S. 86 ff. und die treffliche Umſchreibung bei Uſteri, S. 122.). Trefflich Photius: *Τρία ἐστὶν ἐν τούτοις τοῖς παραβολικῶς ἀλλήλοις παρατεθεῖσιν, ὁμοιότης τις, ἐναντιότης, ὑπερβολὴ κατὰ τὴν ὁμοιότητα· ἐναντιότης μέν, ἁμαρτία, ἀναμάρτητον, ἔχθρα πρὸς θεόν, κ. καταλλαγὴ πρὸς τὸν θεόν, κατάκριμα, δικαίωμα, ἀπώλεια κ. πτῶμα κ. θάνατος, σωτηρία κ. ζωὴ κ. ἀνάστασις. ἡ μὲν οὖν ἐναντιότης ἐν τούτοις. ἡ δὲ ὁμοιότης, ὥςπερ δι' ἑνὸς*

τοῖς πᾶσι τὰ χείρω συνέπεσεν, οὕτως δι' ἑνὸς τὰ ἀμείνω τοῖς πᾶσιν ἐπιγέγονεν. ἡ δὲ ὑπερβολή, ὅτι μὲν ἐπὶ τῶν χειρόνων συνέπραξαν τῷ ἑνὶ οἱ πολλοί, ἐπὶ τῷ μετασχεῖν αὐτοὺς τῶν κακῶν. ἐπὶ δὲ τῶν ἀμεινόνων οὐδεὶς συνέπραξεν, ἀλλὰ μόνου τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ τὸ χάρισμα γέγονεν, ὥςτε οὐχ ὁμοίως καὶ ἐπίσης, ἀλλὰ καθ' ὑπερβολὴν κ. ἐκ περισσείας ἡ ὁμοιότης. πάλιν διὰ τοῦ Ἀδὰμ τῶν χειρόνων εἰςαχθέντων, οὐκ ἀνῃρέθη μόνον ταῦτα, ἀλλὰ κ. ἐπεδόθη παρὰ Χριστοῦ τὰ ἀμείνω. — In dieſem 15ten Verſe giebt der Apoſtel noch nicht die Ungleichheit ſelbſt an, ſondern macht nur darauf aufmerkſam, daß es ſich ſchon an und für ſich von der Gnade erwarten laſſe, daß ſie auf eine viel reichere Art würken werde als die Sünde. — Einige, welche dieſen Worten keinen rechten Sinn abgewinnen konnten, wollten ſie fragweiſe nehmen, wobei das *ἀλλά* ſeine Bedeutung verlieren, und bloße form. transeundi ſeyn würde. So Schött-gen, Heumann. Zu der Negation ſollte noch eine Einſchränkung hinzukommen, wie *κατὰ πάντα τρόπον*, indeß, andere Gründe zu geſchweigen, iſt dagegen ſchon das nachfolgende *εἰ γάρ*. —— *Παράπτωμα*. Beza: sic dicitur ipsa Adami ruina unde manat *ἡ ἁμαρτία*, id est tum reatus ille, tum corruptio in omnium hominum natura haerens. —— *Χάρισμα*. Anſtatt dieſes Wortes ſollte im Gegenſatze zu *παράπτωμα* vielmehr *δικαίωμα* gewählt ſeyn, allein Paulus wählt ſtatt des dogmatiſch ſtrengen Ausdrucks den asketiſchen *χάρισμα*. — Das *γάρ* iſt erläuternd „nämlich.“ —— *Οἱ πολλοί*. Der Artikel weiſt zurück „jene große Menſchenmaſſe,“ es ſteht alſo nicht comparativiſch, ſondern abſolut, wie Aug. (l. VI. c. 12. c. Iul.) bemerkt: multi constituti sunt peccatores, i. e. omnes qui revera sunt multi. Mit Unrecht nämlich berufen ſich Pel. ad h. l. und die Socinianer auf dieſes Wort, um zu zeigen, daß nicht alle Menſchen ſündlich geweſen, ſondern nur die, welche Adam nachahmten. — *Ἀπέθανον*. Aus dem Gegenſatze, wie aus dem Zuſammenhange überhaupt ergiebt es ſich, daß *ἀπέθανον* hier nicht bloß die enge Bedeutung des leiblichen Sterbens habe, ſondern den *θάνατος* in ſeinem ganzen Umfange bezeichnet, alſo das Schuldgefühl, das äußere Uebel, die jenſeitigen Folgen der Sünde, u. ſ. w. —— *Ἡ χάρις τ. θεοῦ κ. ἡ δωρεά*, wird man am beſten als Hendiadyoin nehmen, *ἡ δωρεὰ τῆς χάριτος*, welche

eben das *δικαίωμα* iſt, welches wir durch Chriſtum haben. —— *Ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρ.* Der Genitiv *τοῦ ἑνὸς ἀνθρ.* iſt, wie der Artikel *τῇ* anzeigt, mit *χάριτι*, nicht mit *δωρεά* zu verbinden, doch kann dieſer Genitiv verſchieden aufgefaßt werden. Es könnte *χάρις* die Gnade bezeichnen, in der Chriſtus bei Gott dem Vater ſteht, und durch die er uns Liebe Gottes auswürkt. Dies am unwahrſcheinlichſten. Oder es kann der Genitiv ſubjectiv aufzufaſſen ſeyn: „die Gnade, die Chriſtus gegen uns beweiſet.“ So die Meiſten, auf die Art jedoch, daß ſie dabei Chriſtum nur als den Canal betrachten. Thomas Aq.: sic enim a Deo gratia in multos effunditur, ut eam per Christum accipiant. Oder endlich der Genitiv kann objectiv aufzufaſſen ſeyn „die Gnade Gottes, welche durch und in der Erlöſung Chriſti uns zu Theil wird.“ So Erasm. Dieſe Auffaſſung möchte am beſten zum Zuſammenhange paſſen. —— *Εἷς ἀνθρ.* nennt Paulus Chriſtum, inſofern er von Seiten ſeiner reinen Menſchheit Anfänger eines neuen Geſchlechts iſt, und da der Vergleich Chriſti mit Adam vornehmlich darauf beruht, daß von Beiden als von Stammhäuptern aller Segen und aller Unſegen ausging, ſo ſetzt Paulus nachdrücklich das *εἷς* hinzu.

V. 16. Was im vorigen Verſe der Apoſtel nur im Allgemeinen vorausgeſetzt hatte, das giebt er jetzt mit genauerer Beſtimmung an, worin nämlich der formelle Unterſchied des Poſitiven der Würkungen Adams auf ſeine Nachkommen und der des Verſöhners beſtehe. Erasm.: Siquidem pernicies sic est orta, ut unius peccatum in omnes posteros propagaretur, atque ita tandem omnes redderet obnoxios; contra Dei beneficium sic confertur, ut universa omnium delicta iam agglomerata, iam confirmata semel Christi morte aboleantur, neque solum aboleantur admissa, verum etiam iustitia gratis conferatur. Chryſ.: *καὶ τί ποτέ ἐστι τοῦτο τὸ λεγόμενον; ὅτι τὸν μὲν θάνατον κ. τὸ κατάκριμα ἴσχυσεν ἁμαρτία μία εἰςενεγκεῖν, ἡ δὲ χάρις οὐ τὴν μίαν ἐκείνην ἁμαρτίαν ἀνεῖλε μόνον, ἀλλὰ κ. τὰς μετ᾽ ἐκείνην εἰςελθούσας.* Sehr bezeichnend Pel.: quia non invenit Adam multam iustitiam, quam suo exemplo destrueret, Christus autem gratia sua multorum peccata dissolvit. Schön weiſet Mel. aus dieſem Satze den allgemeinen Troſt nach, wie die Gnade ſtets nicht nur im Menſchen gegen die

Sünde mit gleichen Kräften ſtreite, und deren Folgen vertilge, ſondern mit überwiegenderen und ein neues Reich gründe. — Nur aus Mißverſtändniß des ganzen Zuſammenhanges können Einige, wie Heum., dieſen Satz als Frage faſſen: „Und verhält es ſich denn nicht mit dem Gnadengeſchenk wie mit der Sünde?" — Statt ἁμαρτήσαντος leſen ἁμαρτήματος die codd. DEFG, der Syrer, Vulg. u. d. lat. VV. Manches ſpricht für dieſe Lesart, theils äußere, theils innere Gründe. Es würde dann heißen: „Es iſt aber nicht ſo zu denken, als ob wegen Einer Uebertretung die Erlöſung gekommen wäre," und der Satz wäre in ſich abgeſchloſſen. Der Gegenſatz wäre διὰ πολλῶν ἁμαρτησάντων. Allein, andere Gründe zu geſchweigen, wäre dann der Gebrauch von οὐχ ὡς hier allzu abnorm, da wir überall hier οὐχ ὡς zur Vergleichung gebraucht und mit einem entſprechenden οὕτω verbunden finden. Wahrſcheinlicher iſt es, daß ἁμάρτημα eingeſchoben wurde, theils um dieſe Worte dem παράπτωμα V. 15. und 17. analog zu machen, theils wegen des folgenden ἐξ ἑνός, wozu παραπτώματος ergänzt werden muß, und daß vielmehr hier ἁμαρτήσαντος, die ſchwierigere Lesart, die richtigere ſei. Hinter ἁμαρτήσαντος vermiſſen wir nun ein Hauptwort, welches dem δώρημα im Vergleiche entſpreche. Die Lebhaftigkeit konnte Paulus verleiten, dieſes auszulaſſen. Die Ausleger ergänzen entweder etwas ganz Unbeſtimmtes, Beza, Piſc.: illud quod introiit, Mich.: die Folge der Sünde, oder beſtimmter gerade diejenige Folge der Sünde, die hier dem χάρισμα gegenübergeſtellt wird, und das iſt κρίμα, ſo Wolf u. A. Dies iſt am natürlichſten, indem das τὸ γὰρ κρίμα wieder aufnimmt, was der Apoſtel vorher ſich dachte. Demnach wird hier ein Vierfaches ſich gegenüberſtehen: die handelnde Perſon, der Eine Sündigende und der Eine das Geſetz Erfüllende; die Handlung Jenes, die Eine Sünde war, und die Handlung Dieſes, die viele Sünden anging; die Folge der Handlung des Sündigenden, das objective Verwerfungsurtheil (κρίμα) über alle mit ihm Zuſammenhangenden, welches ſubjectiv ſich im Schuldgefühl manifeſtirt, und die Folge der Handlung des das Geſetz Erfüllenden, die objective Begnadigung aller mit dieſem Zuſammenhangenden (χάρισμα), welche ſich ſubjectiv als Freudigkeit zu Gott und Friede mit Gott manifeſtirt; endlich der Ausgang jenes Verwerfungsurtheils, die objective Verdammung,

welche ſich ſubjectiv als die Unſeligkeit derjenigen manifeſtirt, die mit dem erſten Sünder zuſammenhangen (κατάκριμα), und der Ausgang jenes Gnadengeſchenks der objectiven Begnadigung, die objective Rechtfertigung der Gläubigen, die ſich ſubjectiv als vollendete Heiligkeit, mithin auch Seligkeit, offenbart (δικαίωμα). Wir müſſen bei der Auslegung dieſer Ausſprüche beſonders Acht haben, Objectives und Subjectives, welches in concreto nicht getrennt werden kann (denn für den Menſchen giebt es ſubjectiv nichts Göttliches, als was er ſich von dem objectiv Göttlichen angeeignet hat, und Gottes objectives Sagen, Erklären über den Menſchen iſt wie alles göttliche Wollen ein Würken, ſein Wort iſt That, was er in Bezug auf den Menſchen will, iſt ein Werdendes in dieſem), und auch bei Paulus, der immer aus dem Leben, aus der unmittelbaren Anſchauung heraus redet, nicht getrennt iſt, nicht auf eine unnatürliche Weiſe auseinanderzureißen. Diejenigen Ausleger, welche bei der Erklärung nur die eine oder die andere Seite feſthielten, konnten mit ihrer Erklärung niemals ganz aufs Reine kommen. — *Κρίμα* iſt alſo hier das objective Verwerfungsurtheil, was, nach der Idee von Gott, als einem abſolut Heiligen, von Gott ausgeſprochen gedacht werden muß über alle, welche in die Willensrichtung Adams eingehen. Die Aeußerung, Offenbarung des Verwerfungsurtheiles Gottes iſt ſubjectiv das Schuldbewußtſeyn im Menſchen. Die Verwerfung Gottes wird zur Verdammung und dieſe manifeſtirt ſich im Menſchen und am Menſchen als Unſeligkeit. —— *Τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνός*. Zu dieſem *ἑνός* kann nicht *ἀνθρώπου* ergänzt werden, wie die äthiopiſche Ueberſetzung und Ludw. de Dieu thut, denn es ſtehen ſogleich gegenüber die *πολλὰ παραπτώματα*, auch war oben, da der Menſch als Sünder angegeben wurde, nicht *ἐξ*, ſondern *διά* gebraucht worden. Eher würde man *ἑνός* für den Genitiv des Maſculinums anſehen und dazu *παραπτώματος* ergänzen können, und ſodann eben ſo *πολλῶν* für den Genitiv Maſculini anſehen, wie dies ebenfalls de Dieu angiebt. Es ließe ſich dies durch das vorangegangene *δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* wie V. 17. durch *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* rechtfertigen. Der Sinn bliebe dann derſelbe, nur daß der Vergleichungspunkt ein wenig modificirt würde. Bengel: unus lapsus, unius hominis, multi lapsus, multorum. Das *ἐκ* hat hier eine andere

Bedeutung als in dem folgenden *ἐκ πολλῶν παραπτ.* Hier nämlich zeigt es die Urſache an „durch;" Mich.: „wegen der Sünde." —— *Εἰς κατάκρ.* Als Zeitwort iſt dazu zu ergänzen *ἐγένετο*. Das *εἰς* bezeichnet wie im Hebräiſchen den Gegenſtand, zu dem etwas wird. Das *κατακρίνειν* iſt die Würkung des *κρίνειν* bei ſtattfindender Verwerflichkeit, vgl. 1 Kor. 11, 32. —— *Δικαίωμα* bezeichnet objective die Gerechterklärung, ſubjective den Zuſtand der Geſetzerfüllung oder vollkommenen Heiligkeit, welcher der objectiven Verkündigung nach der Anfang, der ſubjectiven Realiſation nach das Ende der Erlöſung iſt. Bar. 2, 17. und 18. ſteht *δικαίωμα* und *δικαιοσύνη* parallel in der Bedeutung „Geſetzerfüllung." V. 18. unten ſteht dafür *δικαίωσις ζωῆς* „die Rechtfertigung, welche das göttliche Leben mit ſich führt." Bewürkt wird dieſe Gerechtmachung durch die *δωρεὰ δικαιοσύνης*.

V. 17. Dieſer Vers entſpricht dem V. 15., indem er ebenfalls nur im Allgemeinen ausdrückt, wie es ſich auch wohl von der Gnade erwarten laſſe, daß ihre Würkungen kräftiger, denn die der Sünde ſeien. Während indeß der Apoſtel V. 16. den Zuſtand des Sünders mehr objectiv nach der Idee der Heiligkeit Gottes bezeichnet hat, nach jener Anſicht, die Gott von ihm haben muß, bezeichnet er ihn hier mehr ſubjectiv, wie er in ſich ſelbſt iſt, nämlich als Unſeligkeit, und ſtellt geradezu die Seligkeit des Erlöſeten und die Unſeligkeit des Unerlöſeten neben einander. Schön bezeichnet die Gegenüberſtellung beider Reiche, des der Geburt und des der Wiedergeburt Calvin: ut misera peccati haereditate potiaris, satis est esse hominem, residet enim in carne et sanguine; ut Christi iustitia fruaris, fidelem esse necessarium est, quia fide acquiritur eius consortium. —— *Ἐβασίλ. ὁ θάνατος.* Bengel erhaben: sermo praeteriti temporis ex oeconomia gratiae respicit in oeconomiam peccati, ut mox regnabunt futurum ex oeconomia peccati prospicit in oeconomiam vitae et vitae perennis. — *Περισσεία τ. χάριτος*, worin ſie beſtehe, ſagt eben das folgende *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*, durch die Gemeinſchaft mit Chriſto wird der Menſch des *πνεῦμα* theilhaftig, und durch dieſes der *δικαιοσύνη*, welche ſubjective *δικαιοσύνη* die Folge der Aneignung der objectiven Verkündigung iſt. Dieſe *δικαιοσύνη* iſt ſubjectiv die *ζωή* Gottes im Menſchen,

ihr Ausgangspunct ſteht in der Ewigkeit zu erwarten (ſ. z. V. 12., auch Joh. 4, 14. und den Commentar dazu). S. auch V. 18. das *ζωή*, V. 19. das Fut. *κατασταθήσονται*, und V. 21. *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Cap. 6, 22. *τὸ τέλος ζωὴ αἰώνιος*. Daher gebraucht Paulus das Fut. *βασιλεύσουσι*. Das *βασιλεύειν* der Chriſten im jenſeitigen Leben bezeichnet die höhere Stufe der Machtvollkommenheit, zu der ſie mit ihrem Vorgänger Chriſtus erhoben werden (Joh. 17, 24. Matth. 19, 28. 2 Tim. 2, 10. Hebr. 6, 20.). Der Parallelismus iſt nicht ſtreng feſtgehalten, indem hier nicht die Seligkeit das Subject iſt, ſondern die Erlöſeten. Chryſ. *πολλῷ γὰρ πλείονα, ὧν ὀφείλομεν, κατέβαλεν ὁ Χριστός, κ. τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον. μὴ τοίνυν ἀμφίβαλλε, ἄνθρωπε, τοσοῦτον πλοῦτον ὁρῶν ἀγαθῶν, μηδὲ ζήτει πῶς ὁ σπινθὴρ ἐκεῖνος τ. θανάτου κ. τῆς ἁμαρτίας ἐλύθη, τοσαύτης θαλάττης χαρισμάτων ἐπενεχθείσης αὐτῷ.*

V. 18. Der Mehrzahl der Ausleger gilt nun, wie wir bei V. 12. angegeben haben, dieſer Vers als Fortführung von V. 12., und *ἄρα* als Wiederaufnahmformel. Dagegen iſt es bei weitem natürlicher, *ἄρα* hier als Schlußformel aus dem Vorhergegangenen anzuſehen, und anzunehmen, daß der Apoſtel, nachdem er der Gluth ſeines Gemüths nachgegeben, welche ihn beſtimmte, nachzuweiſen, wie die Gnade noch weit gewaltiger als die Sünde würkte, die Aehnlichkeit wieder feſthalten wollte, welche nichts deſto weniger zwiſchen beiden Häuptern der Menſchheit bemerklich werde. Denn durch die Epanorthoſis, welche Paulus von V. 15. an entwickelt, war keinesweges geläugnet worden, daß, ungeachtet bei beiden eine große Unähnlichkeit der Form und der Materie des Poſitiven bemerklich iſt, dennoch das Poſitive als ſolches bei beiden Aehnlichkeit hat. —— Der Genitiv *ἑνός* kann mit Clericus und Locke als Genitiv des Neutrums aufgefaßt werden, beſſer aber, übereinſtimmend mit V. 17., als Genitiv Maſculini. Auffallend iſt es, daß in beiden Sätzen das Subject fehlt, weswegen der Syrer *εἰς* wegläßt und geradezu *κατάκρ.* und *δικ.* zum Subject macht. Daß indeß *κρίμα* und *χάρισμα* zu ergänzen ſei, zeigt uns das Vorhergegangene. —— *Δικαίωμα* wird hier in demſelben Sinne, in welchem es oben V. 16. den Gläubigen beigelegt wurde, von Chriſto prädicirt. Er hat das Ideal der Heiligkeit realiſirt.

Objective aufgefaßt hat er mithin den Forderungen der göttlichen Heiligkeit Genüge geleiſtet, ſubjective hat er in die ſündige Menſchheit eben damit ein neues Lebensprincip hineingepflanzt, iſt Anfänger einer neuen Menſchheit geworden. Dadurch, daß die Gläubigen in Gemeinſchaft mit ihm treten, Theil erhalten an ſeiner Heiligkeit, entſteht auch in ihnen der Zuſtand des δικαίωμα, welcher hier δικαίωσις heißt. Der Genitiv ζωῆς iſt gen. effectus, doch ſo, daß man ſich dieſe Würkung von ihrem Grunde in concreto nicht getrennt denken kann. Auch hier nimmt Paulus wahrſcheinlich den Begriff ζωή in dem weiteren Umfange, den wir zu V. 12. angaben, ſo daß der Endpunkt mit eingeſchloſſen iſt, das vollendete göttliche Leben in der Ewigkeit. So ja nachher V. 21. εἰς ζωὴν αἰώνιον.

V. 19. Der Ap. wiederholt das Geſagte, aber mit einer Wendung, welche wieder mehr das ſubjective Verhältniß der Menſchen zu Fall und Erlöſung hervorhebt. Statt der weitſchichtigeren Ausdrücke παράπτωμα und χάρισμα, wählt er die engeren παρακοή und ὑπακοή. Παρακοή, vom Urmenſchen gebraucht, kann man auf die Uebertretung des einen Gebotes Gottes beziehen, nicht von dem verbotenen Baume zu eſſen, oder von der hoffärtigen Gemüthsrichtung, welche ihn überhaupt zu dem Streben nach Autonomie verleitete, je nachdem man der buchſtäblichen Auslegung des dritten Capitels der Geneſis beitritt, oder der ſymboliſchen. Auch bei der erſten Annahme liegt jenem Ungehorſam das allgemeine Streben nach Autonomie zu Grunde, wie Aug. ſagt (de pecc. merr. et rem. l. II. c. 19.): praecedit in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inobediens per superbiam. Hingegen wird das ganze heilige Leben des Verſöhners ὑπακοή genannt, inſofern Heiligkeit nichts anders iſt, als Unterwerfung unter die Geſetze des allein autonomiſchen αὐτὸ ἀγαθόν. Es ſchließt alſo dieſe ὑπακοή in ungetrennter Einheit in ſich, was die Kirche in die obedientia activa und passiva ſpaltete, wie denn auch in concr. beiderlei obedientia ſich nicht trennen läßt. Die vollkommene active Heiligkeit war die vollendete Liebe des Erlöſers. Die Liebe ſchließt in ſich das Eingehen in den Zuſtand deſſen, den man liebt, den man erlöſen will. So trat der Erlöſer aus Liebe in den gegenwärtigen Zuſtand der Menſchen ein, und nahm alle Folgen der Sünde auf ſich, welche mit dieſem geſetzt ſind. So fühlte er

mit den Sündern die Größe ihres Abfalls und ihrer Verſchuldung. So trug er alle Leiden, welche die Sünde des gefallenen Geſchlechts, das er erlöſen wollte, ihm bereitete, namentlich bei ſeinem letzten Leiden und ſeinem Tode. Mithin mußte ſich der thätige Gehorſam auch als ein leidender äußern. — *Καϑίστασϑαι* hat die Bedeutung „werden, gemacht werden," z. B. Jac. 4, 4. Es hat nun hiebei die Ausleger die Frage bewegt, ob hier von dem objectiven Beſchluſſe Gottes, von einem decretum, die Rede ſei, oder von dem ſubjectiven Sündigwerden und Gerechtwerden. Ausſchließlich von dem einen oder dem andern wird überhaupt nicht (wie wir ſchon zu V. 16. bemerkten) irgend wo die Rede ſeyn. Dieſe Trennungen gehören der begrifflichen, dogmatiſchen Entwickelung an. Es kann daher immer nur die Frage ſeyn, ob der Ap. die eine oder die andere Seite mehr hervorhebe. Was nun dieſes betrifft, ſo könnte man ſagen, daß in dem *κατασταϑήσονται* mehr die ſubjective Seite hervortrete. „Durch die Identität der menſchlichen Natur iſt vermöge der innern Disharmonie des erſten Menſchen, in welchem das Geſchlecht mit geſetzt war, in allen die Sünde und was damit zuſammenhängt, geſetzt. Durch die Heiligkeit des zweiten Anfängers des menſchlichen Geſchlechts iſt, vermöge der geiſtigen Einigung und Einheit der Gläubigen mit ihm, in ihnen die *δικαιοσύνη* geſetzt, wie ſich dieſes im zukünftigen Leben noch mehr ausweiſen wird." Der Ap. wählt hier wieder wie V. 17., wozu die Anmerk. zu vgl., das Fut., weil die *δικαίωσις* und *ζωή* in dieſem Leben erſt dem Anfange nach vorhanden iſt und jenſeits ſich vollendet. — Diejenigen, welche ſtreng das Objective feſthalten wollen, müſſen *καϑίστασϑαι* in der Bed. declarari nehmen, welche Bed. ſich aber nicht nachweiſen läßt. Schleusner im Thes. führt zwar *καϑίστημι* aus Dan. 13, 60. (nicht 16, wie Schl. hat) cod. Chis. in der Bed. declarare an, es heißt aber dort vielmehr coarguere. — Die ſocinianiſche Auslegung, welche ſich dem Weſen nach ſchon bei Chryſ. und Theod. findet, und durch Grot. beſonders verbreitet wurde (umſtändlicher ſucht ſie zu rechtfertigen Whitby, de imput. div. pecc. Adami, Lond. 1711. c. 3. p. 47 sqq.), nimmt hier, wie ſchon oben V. 12. *ἁμαρτάνειν* in der metonym. Bed., effect. pro causa „ſtrafbar werden." Dem ſteht aber entgegen, was ſchon oben

bemerkt wurde. — Daß *οἱ πολλοί* ſteht und nicht *πάντες*, daraus wird man hier noch weniger als Matth. 26, 28. aus dem *περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον* etwas Dogmatiſches ſchließen können; denn eben da hier der Artikel bei *πολλοί* ſteht, ſo zeigt es ſich, daß es die *πάντες* ſind, welche hier als eine Maſſe dem Einen gegenübergeſtellt werden ſollen.

V. 20. P. hatte die beiden Anfänger des Menſchengeſchlechts und ihre Einwürkungen auf daſſelbe ſich gegenübergeſtellt, er hatte zwei große Perioden in der ganzen Entwickelung des Geſchlechts angegeben. Sehr nahe lag nun die Frage, wozu dann nun die Haushaltung des A. B., wenn der N. B. allein die große Epoche der Menſchheit gebildet hat? Er beantwortet dieſe Frage, indem er das Verhältniß der altteſtamentlichen Haushaltung zur Sünde darthut. Schön ſagt Calvin: erant quidem naufragi ante legem; quia tamen in suo interitu sibi videbantur natare, in profundum demersi sunt, quo illustrior fieret liberatio, quum inde praeter humanum sensum emergunt. Falſch iſt es aber, wenn Calvin dieſen Vers als Ausführung von V. 13. betrachtet. —— *Παρεισῆλθεν.* Das *παρά* kann bedeutungslos ſtehen, wie z. B. Philo, de temul. p. 263. *ἄγνοια — μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελθεῖν ἐῶσα.* Eben ſo Polyb., Hist. 2, 55, 3., oder es kann „das heimliche Dazutreten" bezeichnen (Gal. 2, 3.), wie es Orig. nimmt, welcher *νόμος* von dem Geſetze der Glieder verſteht, oder am richtigſten wie Beza überſetzt: praeterea introiit, und Luther: „es iſt nebenein kommen." —— *Ἵνα* Chryſ.: *ἵνα ἐνταῦθα οὐκ αἰτιολογίας πάλιν, ἀλλ' ἐκβάσεώς ἐστι. οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἐδόθη, ἵνα πλεονάσῃ, ἀλλ' ἐδόθη μὲν ὥστε μειῶσαι καὶ ἀνελεῖν τὸ παράπτωμα. ἐξέβη δὲ τοὐναντίον, οὐ παρὰ τὴν τοῦ νόμου φύσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν τῶν δεξαμένων ῥαθυμίαν.* Eben ſo die meiſten kathol. Ausleger. Vielmehr muß man indeß ſagen, daß *ἵνα* hier würklich *τελικῶς* gebraucht iſt, denn das war ja eben die Aufgabe des Ap., den Endzweck des Geſetzes darzuthun, und es iſt hier nur nöthig, das *πλεονάσῃ* richtig zu verſtehen. Der Ap. will nämlich hierdurch nur bezeichnen, wie das Geſetz die Sünden-Anerkennung habe würken ſollen, durch welche denn inſofern die Sünde ſelbſt vermehrt wurde, als die Sündenſchuld überhaupt nach dem Maaße der Erkenntniß wächſt, wo

aber keine Erkenntniß iſt, die Zurechnung geringer erſcheint, ſ. zu V. 13. Da aber eben dieſer Zuſtand ein Zuſtand der ἄγνοια oder πώρωσις iſt, ſo muß er aufgehoben werden, daher muß das Geſetz zum Bewußtſeyn des Zwieſpaltes bringen. Erſt nachdem dieſer Zuſtand als Durchgangspunkt da geweſen, kann die Gnade Gottes erkannt werden. —— Ὑπερεπερίσσευσεν. P. braucht dieſes Compoſitum noch einmal 2 Kor. 7, 4. und ὑπερπλεονάζω 1 Tim. 1, 14. Bengel: victi victorem vincens tertius utroque melior est; hominem vicit peccatum, peccatum vicit gratia; ergo gratiae vis maxima. Pelag.: sicut ait Salvator: Cui plus dimittitur, amplius diligit. Manifestata est enim quantitas peccati, ut sciretur gratiae magnitudo et redderemus competens debitum charitatis. Aug. in Psalm. 102.: lex ideo data est, ut crescente peccato humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur.

V. 21. Der Ap. ſpricht hier daſſelbe aus, was er ſchon V. 17. geſagt hatte, und ſtellt zum Schluß der V. 15. angefangenen Betrachtungen noch einmal nach ihren Grundzügen die beiden Reiche, das der Sünde und das der Gnade gegenüber. *Βασιλεύειν* hat dieſelbe Bed. wie V. 17.; dem ἁμαρτία ſollte eigentlich unmittelbar δικαιοσύνη gegenüber ſtehn, welches indeß von P. vermieden worden iſt, weil er wieder hervorheben will, wie alle Heiligkeit auf den höheren Urquell zurückzuführen iſt. Auch hier, wie ſonſt (vgl. zu V. 17.) hebt der Ap. wieder den Endpunkt hervor, in welchen das ganze Werk der δικαίωσις ausläuft, die ζωὴ αἰώνιος. —

Capitel VI.

Inhalt.

Es beginnt mit dieſem Cap. etwas Neues. Menſchen, die am Geſetze und an geſetzlicher Frömmigkeit klebten, konnten meinen, als ob der Ap. bei ſeiner Lehre von der *ἀπολύτρωσις* und der *χάρις* die ſubjective ſittliche Thätigkeit des Menſchen zu ſehr zurücktreten laſſe, daß alſo die chriſtliche Heilslehre dem Sündendienſt Vorſchub thun könne — der Ap. zeigt nun das Gegentheil. Die *χάρις* oder das *πνεῦμα* als innerliches Lebensprincip der Chriſten treibe zur Heiligung an. Selbſt der Taufritus lege von dieſem Beſtreben der Chriſten ein Zeugniß ab. Der Chriſt trete aber in ein anderes Verhältniß zur Heiligkeit. Er thue nicht Gutes wegen des äußerlich gebietenden ſtarren Geſetzes, ſondern in Folge eines neuen innerlichen Lebenstriebes.

Theile.

1) Das Ergebniß der Erlöſungslehre in ſittlicher Hinſicht iſt für den Chriſten erhöhete Heiligung, wie dies ſchon der Taufritus zeigt. V. 1 — 12. 2) Die Gnade, nicht das Geſetz, führt den Chriſten zur Heiligung, und eben dadurch wird die Heiligung gefördert. V. 12 — 20. 3) Lohnende Ausſicht auf das endliche Ziel der Heiligung. V. 20 — 23.

Erſter Theil: Das Ergebniß der Erlöſungslehre in ſittlicher Hinſicht iſt für den Chriſten erhöhete Heiligung, wie dies ſchon der Taufritus zeigt. V. 1 — 12.

V. 1. Freilich kann man ſagen, wenn man Erlöſungs- und Heiligungslehre genau trennt, daß hier, nachdem der Ap. die erſtere erörtert, der rechte Ort ſei, auch die letztere zu behandeln. Allein bei P. tritt, wie wir ſchon ſahen, Objectives und Subjectives nicht ſo beſtimmt auseinander. Daher hat man wohl auch nicht in einer dogmatiſchen Anordnung den Grund dafür zu ſuchen, daß der Ap. hier das, was wir Heiligungslehre nennen, vorträgt. Es war aber natürlich, daß ihm, nachdem er die große neue Heilsanſtalt in Chriſto geſchildert, die Einreden der geſetzlichen Ju-

daiſten einfielen, welche ſeiner Lehre von der δικ. und χάρις vorwarfen, daß ſie nur dem Sündendienſt Vorſchub leiſte (3, 8.). Dieſem Einwurfe begegnet er. Trefflich Calvin: quum humano sensui παραδοξότατον sit, quidquid de Xo praedicatur, nihil novum videri debet, si audita fidei iustificatione, caro totus tanquam ad diversos scopulos impingit. Pergendum est tamen, nec X. ideo supprimendus, quia multis sit in lapidem offensionis et petram scandali. Qua enim ratione impiis cedet in ruinam, piis vicissim in resurrectionem erit. — Sic vero se res habet .... in hunc finem nos iustificari, ut deinde vitae puritate Deum colamus... Plus quam igitur praepostera esset operis Dei inversio, si occasione gratiae, quae nobis in Xo offertur, peccatum vires colligeret. Neque enim medicina morbi, quem extinxit, fomentum est. Sehr unrichtig alſo würde man, mit Chryſ., in dieſer folgenden Abhandlung mit dem Vorhergehenden unverbundene moraliſche Vorſchriften ſehen. Der Ap. knüpft ſeine Auseinanderſetzung der Heiligungslehre an den auffälligen Satz, den er im vorigen Cap. V. 20. ausgeſprochen hatte. Die falſche Conſequenz, die er hier zu widerlegen ſucht, hatte er ſchon Cap. 3. V. 5. und 8. berührt. Vgl. den Comm. zu V. 15., dazu 1 Petr. 2, 16. Judä 4., wo ſolche beſchrieben werden, welche würklich die Erlöſungslehre ſo mißbrauchten. Eine ähnliche Zurückweiſung findet ſich beim Ap. Gal. 2, 17.

V. 2. Indem der Ap. jene verkehrte Folgerung zurückweiſt, ſollte er nothwendig auch den Grund angeben, warum beim wiedergeborenen Chriſten kein Verbleiben in der Sünde denkbar iſt; allein es läßt ihn ſeine Lebendigkeit hier eben ſo wenig als C. 3. V. 3. und 5. zu einer geregelten Widerlegung kommen, ſonſt hätte er gezeigt, daß das, was Gott durch die Erlöſung gewürkt hat, auch in den Erlöſeten ſichtbar wird, wie er denn auch V. 15. darauf hinweiſt, daß die χάρις nicht bloß etwas objectiv außer dem Menſchen Bleibendes, ſondern etwas in ihm Würkſames iſt. Oder wie Aug. das Argument aufſtellt in Prop. 31.: hinc ostendit de praeteritis peccatis factum esse ut donarentur, et in eo superasse gratiam ut praeterita peccata dimitterentur. Ergo quisquis adhuc quaerit augmenta peccati, ut augmentum gratiae sentiat, non intelligit se id agere, ut nihil

in eo gratia operetur. Opus enim graliae est ut moriamur peccato. Statt dieſer Antwort erwiedert er nur aſſeverativ, daß der Chriſt eben ſo weit von der Sünde entfernt iſt, als das Leben vom Tode. —— Οἵτινες ἀπεϑ. Ἀποϑνήσκειν mit dem Dativ, bezeichnet das Todtſeyn in Bezug auf einen Gegenſtand, wie Gal. 2, 19. und ζῆν 1 Petr. 2, 24. Vgl. Kol. 2, 20. Der natürliche Menſch hat Luſt an der Sünde, kein Gebot kann dieſe Luſt in ihm austilgen. Durch die gläubige Hingabe an Chriſtum beginnt aber in ihm das neue Lebensprincip, die χάρις, das Bewußtſeyn der durch die Erlöſung ihm entgegenkommenden Liebe Gottes. So Chryſ.: τί δέ ἐστι, νεκροὺς αὐτῇ γεγονέναι; τὸ πρὸς μηδὲν ὑπακούειν αὐτῇ λοιπόν. τοῦτο γὰρ τὸ μὲν βάπτισμα ἐποίησεν ἅπαξ, ἐνέκρωσεν ἡμᾶς αὐτῇ, δεῖ δὲ λοιπὸν παρὰ τῆς ἡμετέρας σπουδῆς κατορϑοῦσϑαι αὐτὸ διηνεκῶς, ὥςτε κἂν μύρια ἐπιτάττῃ, μηκέτι ὑπακούειν, ἀλλὰ μένειν ἀκίνητον ὥςπερ τὸν νεκρόν. Ein ähnlicher Sprachgebrauch, wie der des ἀποϑνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ iſt folgender bei Philo: Quod det. pot. insid. p. 164. ed. Fr.: ὁ Ἄβελ, τὸ παραδοξότατον, ἀνῄρηταί τε καὶ ζῇ. Ἀνῄρηται μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἄφρονος διανοίας, ζῇ δὲ τὴν ἐν ϑεῷ ζωὴν εὐδαίμονα.

V. 3. P. ſollte nun zeigen, daß und inwiefern die Chriſten vermöge des Weſens ihrer Lehre todt in Bezug auf die Sünde erſcheinen müſſen, allein er beruft ſich nur auf den allgemein bekannten Taufritus, deſſen ſymboliſche Deutung er liefert und dadurch zugleich darzuthun ſucht, daß eine geiſtige Wiedergeburt nothwendig mit der Annahme des Chriſtenthumes verbunden ſei. Es liegt hier der Gedanke zu Grunde, daß jedes Suchen der Erlöſung, jedes ſich Anſchließen an die chriſtliche Erlöſungsanſtalt, ſchon das Bedürfniß vorausſetze, von der Sünde frei zu werden. —— Ὅσοι, ſtärker als οἵτινες, zeigt die Allgemeinheit der chriſtlichen Verpflichtung an, Chriſti Tod in uns nachzubilden. —— Ἐβαπτίσϑημεν εἰς Ἰ. Χ. Das εἰς iſt in dem Sinne der Taufformel Matth. 28, 19. zu nehmen, obwohl hier ὄνομα fehlt. Das ὄνομα nämlich ſcheint in der Taufformel, ſo wie ſonſt im Hebr. שֵׁם pleonaſtiſch zu ſtehen. Dafür ſpricht insbeſondere die Nachweiſung Vitringa's (Observv. Sacrae, Franeq. 1700. l. III. c. 22.), daß bei den Rabbinen eine ähnliche Formel bei der Taufe der Proſelyten vorkommt.

Wenn nämlich der Proſelyt Knecht iſt, ſo ſpricht der Herr dabei aus, ob er denſelben auch als Proſelyten wolle Knecht bleiben laſſen, oder frei geben, und dabei bedient man ſich der Formel: טָבַל בְּשֵׁם בֶּן חוֹרִין oder טָבַל בְּשֵׁם עֶבֶד „im Namen eines Freien oder eines Knechts taufen.” Es fragt ſich nunmehr nur, welche Bed. das *εἰς* in der Tauffformel habe. Man giebt ihm gewöhnlich die Bed.: „auf das Bekenntniß,” dieſe könnte es haben, allein, andere Gründe zu geſchweigen, ſind ſchon Parallelſtellen, wie 1 Kor. 1, 13. 1 Kor. 10, 2. 1 Kor. 12, 13. dagegen, wo es vielmehr immer die Theilnahme an dem zu bezeichnen ſcheint, womit es conſtruirt wird, demnach hier: „zur Theilnahme an Chriſti Gnadengaben.” —— *Εἰς τ. θάνατον αὐτοῦ.* Augenſcheinlich hat hier das *εἰς* dieſelbe Bed., wie im Vorhergehenden, und zwar wird dieſe, nach der von uns gegebenen Erklärung auch ſehr paſſend ſeyn, nämlich „daß wir, wenn wir überhaupt auf die Gemeinſchaft mit Chriſto getauft ſind, auch auf die Gemeinſchaft mit ſeinem Tode getauft ſind.” Eben ſo Ambroſ. de sacram. l. II. c. 7. und Chryſ.: *εἰς τὸ ἀποθανεῖν ὥςπερ ἐκεῖνος.* Und trefflich Bengel: qui baptizatur, induit Xm Adamum secundum, in Xm inquam totum adeoque etiam in mortem eius baptizatur, et perinde est ac si eo momento X. pro tali homine et talis homo cum Xo pateretur, moriretur, sepeliretur. Eben ſo Bucer. Es iſt demnach das *βαπτίζεσθαι εἰς τ. θ. αὐτοῦ* nicht verſchieden von dem *συνεσταυρώθημεν,* welches Röm. 6, 6. und Gal. 2, 20. vorkommt.

V. 4. Die bildliche Redensart *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* leitet den Ap. darauf, Chriſti leiblichen Tod mit unſerm geiſtigen zu vergleichen, und auf dieſe Weiſe für den Chriſten die Verpflichtung abzuleiten, wie Chriſtus ſein irdiſches Daſeyn preis gab, eben ſo ſein ſündliches Leben preis zu geben. Der Ap. hatte geſagt, ſchon gleich der bei der Annahme des Chriſtenthums ſtattfindende Ritus der Taufe zeuge davon, daß der Chriſt geiſtig den Tod Chriſti in ſich nachbilden wolle. Es ſtellt ſich nun ſeinem Blicke die leicht auffallende Bemerkung dar, daß das Tauffymbol ſelbſt als eine Abbildung des Todes Chriſti angeſehen werden könne, und ſo ſtellt er in dieſem Verſe den der Taufe übergebenen Chriſten als einen gleichſam mit ſeinem Erlöſer begrabenen dar.

Hatte

Hatte nun P. die ſinnbildliche Bed. der Taufe und des Todes Chriſti ſo weit durchgeführt, ſo lag es nahe, daß er auch dem Wiederherausſteigen aus der Taufe und der Auferſtehung Chriſti eine ſinnbildliche Bed. beilegte, wie er hier thut. Auch an einer andern Stelle finden wir dieſelbe ſymboliſche Deutung, Kol. 2, 12. Zum Verſtändniß der ſinnbildlichen Behandlung der Taufe iſt übrigens auf den bekannten Umſtand aufmerkſam zu machen, daß die Täuflinge der erſten Kirche unter= und wieder aufgetaucht wurden, welchem Gebrauche auch die erſten Chriſten nach Anleitung des Apoſtels ſymboliſche Beziehung gaben. S. Suiceri Thes. T. I. sub voce Ἀνάδυσις. So ſagt auch Chryſ. zum 3ten Cap. Joh.: *ἡμῶν καθάπερ ἔν τινι τάφῳ τῷ ὕδατι καταδυόντων τὰς κεφαλὰς ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος θάπτεται, κ. καταδὺς κάτω κρύπτεται ὅλος καθάπαξ.* —— *Συνετάφημεν.* Das *σύν* drückt hier, nach der gewöhnlichen Erklärung, die Vergleichung aus *ὥςπερ αὐτός*, wie Röm. 8, 17. Kol. 3, 1. 2 Tim. 2, 11. Der Apoſtel wählt ſtatt „ſterben" dieſes Wort, weil es nachdrücklicher iſt. Bengel: sepultura mortem ratam facit. Indeß kann die tiefere Exegeſe nicht bloß bei der in dem *σύν* liegenden Vergleichung ſtehen bleiben. Für den Ap. iſt dieſe Aehnlichkeit des Chriſten mit ſeinem Erlöſer im Leben und Sterben auf der innern Verwandtſchaft deſſelben mit ihm begründet. Uſteri, S. 129.: „Mit *συζῆν* ſoll aber noch mehr als eine bloße Vergleichung ausgedrückt werden, nämlich die reale Lebensgemeinſchaft mit Chriſto." Mel.: sepelimur autem una cum Xo, quia, postquam natura nostra mortificari coepit, peccatum sepultum est dupliciter. Primum imputatione: quanquam enim reliquiae manent, tamen sunt condonatae. Secundo quod ad effectum attinet, quia natura vitiosa desinit esse efficax. At nondum sumus glorificati. Quare etsi sumus iusti, tamen iacemus sepulti exspectantes glorificationem, sicut P. inquit: Vita vestra abscondita est cum Xo, id est, etsi habemus gloriam, iustitiam, vitam, tamen haec gloria latet adhuc tecta cum Xo, donec resuscitabimur. Das *οὖν* iſt hier zur Fortführung nothwendig. Sehr richtig wendet Seb. Schmidt zur Erklärung deſſelben folgenden Canon an: particulae illativae non semper conclusiones praecedentibus subiungunt, et ex iis inferunt formales, sed saepe, quid, uno alterove posito, di-

cendum porro sit, et ex iis inferendum (inſofern nämlich das *συνετ.* nichts von dem *ἀπεθάνομεν* verſchiedenes iſt). —— *Εἰς τ. θάνατον.* Ganz gewaltſam haben Mehrere, wie Calov, Caſtalio, Seb. Schmidt, Wolf, dies zum Verbo *συνετάφ.* gezogen, und vom Sündentode verſtanden. Da vorher das *εἰς θάνατον* von dem Tode Chriſti vorkam, ſo wäre durchaus noch ein Zuſatz erforderlich geweſen, falls hier der Sündentod bezeichnet werden ſollte. Richtiger daher die Aelteren, und Hombergk, Chr. Schmid u. A., welche *εἰς τ. θάν.* mit *βαπτ.* verbinden, und wie vorher mit dem Tode Chriſti verſtehen, auf deſſen Gemeinſchaft die Gläubigen die Taufe empfangen. —— *Διὰ τῆς δόξης τ. π.* Beza nimmt eine Verwechſelung der Caſus an, als ſtünde *εἰς τ. δόξαν*, Caſtalio und Carpz. nehmen *διά* mit dem Subſt. ſtatt Adj. und überſetzt: in paterna gloria resurrexit. Schon Camerarius widerlegt dieſe Erkl. und überſetzt richtig: per potentiam gloriosam. Das Wort *δόξα* nämlich, im Hebr. כָּבוֹד, hat, wie auch Bucer bemerkt, die allgemeine Bed.: singularis praesentia divinitatis. Es bezeichnet den Inbegriff aller göttlichen Eigenſchaften, und daher auch einzelne beſonders hervorragende göttliche Eigenſchaften, wie die Allmacht. So wird Pſ. 68,36. Jeſ. 12,2. das hebr. עֹז durch *δόξα* überſetzt. Kol. 1,11. *κράτος τῆς δόξης*. Wir können daher das *διά* mit dem Genit. in ſeiner gewöhnlichen Bed. nehmen. —— *Περιπατεῖν*, nach hebr. Sprachgebr., wie הִתְהַלֵּךְ oder הָלַךְ „eine Lebensart führen." —— *Καινότης ζωῆς* ſtatt *καινὴ ζωή* ebenfalls Hebraismus.

V. 5. Dieſen Vers ſehen Einige als beweisführend für den vorhergegangenen an. So Mylius, welcher ſagt: der Ap. will den Grund angeben, warum, wenn die Chriſten den Tod des Herrn in ſich nachbilden, ſie auch die Auferſtehung deſſelben in ſich nachbilden müſſen. Der Grund iſt ein doppelter. Der erſte wird metaphoriſch angegeben. Da die Chriſten Chriſto einverleibt ſind, wie das Pfropfreis dem Baume, ſo müſſen ſie alles mit ihm theilen. Der andere iſt von der Nothwendigkeit der Verbindung zwiſchen Tod und Auferſtehung hergenommen. — Beſſer aber ſehen wir dieſen Vers als erläuternden Zuſatz an. —— *Σύμφυτος.* Von den alten Interpreten wird dies Wort in ſeiner eigentlichen Bed. genommen. Die Vulg. überſetzt: plan-

tati coaluimus, der Syr.: una plantati sumus. Danach erklärt es Chryſ.: τῷ τῆς φυτείας ὀνόματι τὸν ἐκ ταύτης καρπὸν ἡμῖν αἰνιξάμενος. καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα αὐτοῦ ταφὲν ἐν τῇ γῇ καρπὸν τῆς οἰκουμένης τ. σωτηρίαν ἤνεγκεν, οὕτω καὶ τ. ἡμέτερον ταφὲν ἐν τ. βαπτίσματι καρπὸν ἤνεγκε τ. δικαιοσύνην, τ. ἁγίασμον, τ. υἱοθεσίαν, τὰ μυρία ἀγαθά. Eben danach ſehr ſchön Calvin: insitio non tantum exempli conformitatem designat, sed arcanam coniunctionem, per quam cum ipso coaluimus, ita ut nos spiritu suo vegetans, eius virtutem in nos transfundat. Ergo ut surculus communem habet vitae et mortis conditionem cum arbore in quam insertus est, vitae Xi non minus quam et mortis participes nos esse consentaneum est. Und Bengel: omnis vis vegetativa spiritualis est in Xo, eaque in baptismum collata est. So auch Beza, Bucer, Heum. Allein σύμφυτος und συμφυής hat auch bloß die Bed. von συγγενής, συνών. Plato de legg. l. 10.: ὅτι μὲν ἡγῇ θεούς, συγγένειά τις ἴσως σε πρὸς τὸ ξύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι, wo ξύμφυτον gleich συγγενές. Heſychius erklärt σύμφυτον· συμπορευόμενον, συνόν, demnach iſt es hier nicht von ὅμοιος verſchieden. Da nun ὁμοίωμα mit dem Gen. eines Nomen Hebraismus iſt für das Adjectivum ὅμοιός τινι, ſo iſt σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ bloß pleonaſtiſche Redensart für ὁμοίως ἀπεθάνομεν ὥςπερ αὐτός oder ἐν τ. θανάτῳ αὐτοῦ ὅμοιοι αὐτῷ γεγόναμεν. —— Ἀλλὰ καί, die gewöhnliche Steigerungspartikel, welche in dem Nachſatze eines bedingenden Vorderſatzes zu ſtehen pflegt. —— Τῆς ἀναστάσεως. Es iſt zu dieſem Gen. wieder τ. ὁμοιώματι zu ergänzen. Erasm. und Heum. ergänzen unrichtig μέτοχοι, Luther überſetzt ganz falſch: „wir werden der Auferſtehung gleich ſeyn." Der Sinn iſt: Nachdem Chriſtus den Tod überwunden, war ſein irdiſches Tagewerk vollendet, d. h. ſein Leben in dem Zuſammenhange des mit den Folgen der Sünde behafteten menſchlichen Geſchlechts. Als auferſtandner Chriſtus war er ſchon zu ſeiner Verherrlichung gelangt, wie er denn auch damals nicht mehr ſtätig ſcheint auf Erden gewandelt zu ſeyn. So ſollen auch wir, ſobald wir einmal in der Taufe unſere Sünden erkennen und Vergebung erhalten, zu einem neuen Daſeyn erſtehen, welches in Himmliſchgeſinntheit be-

gründet iſt. Chryſ.: *πῶς ἀνάστασις; τῆς μὲν ἁμαρτίας νεκρωθείσης, τῆς δὲ δικαιοσύνης ἀναστάσης, κ. τῆς μὲν παλαιᾶς ζωῆς ἀφανισθείσης, τῆς δὲ καινῆς ταύτης κ. ἀγγελικῆς πολιτευομένης. ὅταν δὲ ἀκούσῃς καινὴν ζωήν, πολλὴν ζητεῖ τὴν ἐναλλαγὴν κ. μεγάλην τ. μεταβολήν. ἀλλὰ γὰρ δακρῦσαί μοι λοιπὸν ἔπεισι κ. στενάξαι μέγα, ὅταν ἐννοήσω πόσην μὲν ἡμᾶς ἀπαιτεῖ φιλοσοφίαν ὁ Π., πόσῃ δὲ ἑαυτοὺς ἐξεδώκαμεν ῥαθυμίᾳ, μετὰ τὸ βάπτισμα ἐπὶ τὸ πρότερον ἐπανιόντες γῆρας κ. εἰς τ. Αἴγυπτον ἀνακάμπτοντες.* — *Ἐσόμεθα.* Das Futurum macht hier Schwierigkeit, denn es ſcheint anzudeuten, daß *ἀνάστασις* die leibliche Auferſtehung bezeichne. So Oekum.: *ποίας ἀναστάσεως; τῆς, ὅταν ἀναστῶμεν· κ. ὅρα ἀγαθότητα θεοῦ. τὸν μὲν θάνατον τοῦ κυρίου ὡς ἐν εἰκόνι ἀπεθάνομεν, τῆς δὲ ἀναστάσεως ἀληθῶς κοινωνήσομεν.* Die Erwähnung der leiblichen Auferſtehung läßt ſich jedoch mit dem Vorhergegangenen und Nachfolgenden ſchwer in Verbindung bringen. Nehmen wir nun mit der Mehrzahl der Ausleger eine Beziehung auf die geiſtige Auferſtehung an, wie dies allerdings der Zuſammenhang fordert, ſo drückt das Futurum entweder die Pflicht aus: „ſo werden wir auch ſeyn müſſen,“ (dieſe Bed. ſucht hierzu ſprachlich zu beweiſen Raphel. in Annott. ex Herod.), oder wir müſſen es mit Baumg. ſo erklären, daß es anzeige, daß in dieſem Leben der Chriſt noch nicht vollkommen zur geiſtlichen Auferſtehung gelange; dieſe Erkl. ſcheint durch V. 8. beſtätigt zu werden. Am treffendſten iſt die Annahme Limborchs, daß dem Ap. bei dem Worte *ἀνάστασις* beide Beziehungen, die geiſtliche und die leibliche, vereint vorſchwebten, inſofern die leibliche Auferſtehung als Complement der geiſtlichen gedacht werden kann, da ja erſt dann die völlige *ζωή* eintritt, wenn der Chriſt der Erde entrückt wird. S. das zu C. 5, 12. und 17. über *ζωή* Bemerkte. Nach dieſer Anſchauung, daß die äußerliche *ἀνάστασις* nur gleichſam die Vollendung der innerlich ſchon vollzogenen ſei, ſchließt auch der Erlöſer ſelbſt Joh. 5. die Beſchreibung jener unmittelbar an die dieſer an.

V. 6. Der Ap. fährt in der Erweiterung der ſinnbildlichen Vergleichung fort, indem er nunmehr auch die beſondere Todesart des Erlöſers geiſtig auf die Erlöſeten bezieht. Er verknüpft wieder dieſen Satz mit dem vorhergehenden durch das Part. ſtatt

durch das verb. fin., eine Verknüpfung, die namentlich bei den Verbis *εἰδέναι* und *γιγνώσκειν* gewöhnlich iſt. S. auch mehrere Beiſpiele aus Polybius bei Raphel, Notae Polybb. Grotius gut: modo hoc infigamus animo. —— *Ὁ παλαιὸς ἄνθρ.* Wie wir ſchon zu Cap. 2, 20. andeuteten, betrachtete der Jſr. den Heiden, welcher an die äußere Theokratie ſich anſchloß, als ein Weſen, welches ganz neu geboren worden, wie der Talmud ſagt, Tr. Jevamoth, f. 62, 1.: גֵּר שֶׁנִּתְגַּיֵּר כְּקָטוֹן שֶׁנּוֹלַד דָּמֵי „Ein Proſelyt, der übertritt, iſt wie ein kleines Kind.“ Zu dieſem Satze bemerkt nun noch dazu Maimonides: „Und ſeine Verwandte ſind nicht ſeine Verwandte.“ Da alſo ein ſolcher Menſch durchaus in neue Lebens-Verhältniſſe trat, ſo ward er für einen neuen Menſchen gehalten, wie denn auch die Proſelyten בְּרִיאָה חֲדָשָׁה „neues Geſchöpf“ hießen. Dieſen Sprachgebrauch trug wahrſcheinlich Chriſtus aus der alten Theokratie auf die neue über (Joh. 3.), wo dann der Sinn geiſtiger wurde, wo dann nämlich nicht bloß von der äußerlichen Ausſcheidung aus allem früheren Leben die Rede war, ſondern von der inneren Aus- und Abſcheidung aus allen früheren Beziehungen. Ein ähnlicher, auf die altteſtamentliche Theokratie bezüglicher Sprachgebrauch ſcheint nun auch von P. auf die Chriſten übergetragen worden zu ſeyn, indem er bei dieſen den *παλαιός* und den *καινὸς ἄνθρ.* unterſcheidet. Schöttgen giebt an, daß im Sohar Chadaſch der gefallene Adam (welcher Ausdruck bei den kabbaliſtiſchen Schriftſtellern oft nur das Symbol der noch nicht urbildlich gewordenen Menſchheit, alſo der Menſchen als Sünder iſt), den ſie auch „die böſe Natur“ nennen, ebenfalls אָדָם קַדְמוֹן „alter Adam“ heißt. Wie ein jeder Menſch in ſeinem natürlichen Zuſtande das Bild des gefallenen Menſchen an ſich trägt, ſo ſoll jeder Chriſt ſtatt deſſen das Bild des verklärten heiligen Chriſtus in ſich darſtellen. Das ganze frühere Seyn des Menſchen nach Erkenntniß, Gefühl und Willensneigung ſoll erneuert und umgekehrt werden, vermittelſt der durch die Erlöſung eingetretenen Gemeinſchaft mit dem Erlöſer. Es erhellt hieraus, wie tiefſinnig gerade jene Benennung iſt, denn alle menſchliche Weisheit und Lehre beſſert nur ſtückweiſe. Theod. zu Kol. 3, 9.: *παλαιὸν ἄνθρωπον τ. προτέραν ἐκάλεσε πολιτείαν.* Von dem neuen Adam ſagt er zu V. 10.: *ἄνωθεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐδημιούργησε κ. τοὺς τῆς*

θείας εἰκόνος χαρακτῆρας, οὓς ἡ ἁμαρτία διέφθειρεν, ἀκριβέστερον ἐν ἡμῖν ἐξετύπωσε. Sehr verkehrt iſt die von Seb. Schmidt gegebene Erkl.: vetus homo est collapsus, novus integer. (!!) —— *Συνεσταυρώθη.* Daß P. die beſondere Todesart des Erlöſers auf den geiſtigen Tod des alten Menſchen anwendet, iſt um ſo nachdrücklicher, je ſchmerzhafter dieſelbe iſt, und jemehr ſie gerade auf die Art des Abſterbens der Sündenluſt im Chriſten angewendet werden kann. Auf eine ſchmerzhafte Weiſe beraubt die Kreuzigung den Menſchen zuerſt aller Würkſamkeit, noch lebt er, aber unthätig und qualvoll, allmälig ſchwindet er hin, bis das Zerſchlagen der Glieder ihm völlig ein Ende macht. So, könnte man ſagen, erhält durch die vom göttlichen Geiſte gewürkten Eindrücke im Herzen die Sündenluſt Pfähle, daß ſie nicht kann, wie ſie will, noch erſtirbt ſie nicht, aber da immer flammender mit und in der wachſenden Liebe zum unſichtbaren Freunde der Seele der ihr entgegenſtehende Durſt nach Heiligung erwacht, ſo fühlt ſie ſich unſelig und gequält und erliſcht allmählig, bis der Tod ihr völlig ein Ende macht und den im Kampfe mit ihr geläuterten Chriſten in den Friedensſchooß ſeines Heilandes führt. —— *Ἵνα καταργηθῇ.* Beza: notandum est, proponi metam sanctificationis non quasi ad eam usque jam in hac vita pervenimus, sed quoniam ad eam contendimus, ac tandem etiam pervenimus, quum videlicet D. erit omnia in omnibus. —— *Σῶμα τῆς ἁμαρτίας.* Es läßt ſich eine vierfache Art denken, dieſen Ausdruck zu erklären. Die erſte iſt die, daß der Sünde metaphoriſch ein Körper beigelegt wird. So Chryſ.: *οὐ τὸ σῶμα τοῦτο οὕτω καλῶν ἀλλὰ τὴν πονηρίαν ἅπασαν; ὥςπερ γὰρ παλαιὸν ἄνθρωπον λέγει τὴν ὁλόκληρον κακίαν, οὕτω καὶ τὸ σῶμα τ. ἀνθρώπου ἐκείνου τὴν ἀπὸ τῶν διαφόρων μερῶν πονηρίας συγκειμένην πάλιν κακίαν.* Dieſelbe Erkl. hat auch Orig. neben einer anderen. Eben ſo Pel.: hoc est, ut omnia vitia destruantur, quia unum vitium membrum est peccati, omnia corpus totum. Thomas Aq.: congeries malorum operum. So erklären viele auch *σῶμα* in C. 7, 24. Eben ſo Erasm., Grot., Limb., Koppe, Wolf. Allein wenn gleich die Sünde metaphoriſch als Menſch betrachtet werden kann, dem die Glieder des Leibes beigelegt werden, ſo iſt es doch ein weniger natürlicher Vergleich, ihr

einen Leib beizulegen, zumal da der Ap. hier gar keine Anwendung von dieſem Vergleich macht, wie etwa da, wo er von Gliedern eines metaphoriſchen Körpers redet. Eine zweite Erkl. wäre die, *σῶμα* in der Bed. zu nehmen, welche ſonſt *σάρξ* hat „die ſchwache, vom göttlichen belebenden Geiſte entblößte menſchliche Natur.“ Es läßt ſich indeß nicht zeigen, daß man irgendwo gerade dieſe Bed. dem *σῶμα* beizulegen genöthigt wäre, (auch Röm. 8, 10. nicht); dieſe Bed. haftet im Hebr. immer an בָּשָׂר und daher im Hellen. immer an dem ihm entſprechenden *σάρξ*. Eine dritte Erkl. iſt dieſe. *Σῶμα* kann ſo gebraucht ſeyn, wie im Rabb. עֶצֶם und גּוּף gebraucht wird, nämlich als Verſtärkung des folgenden Nomen „das Weſen der Sünde.“ Ein Beiſpiel dieſes Gebrauches des *σῶμα* kann dann Röm. 7, 24. ſeyn, und vielleicht auch Kol. 1, 21. Dieſe Parallele mit dem hebr. גּוּף, עֶצֶם, wenden hier an Clarius, Hammond, Schöttgen, Conr. Vorſt, Glaſſius Philol. Sacra p. 1234. und 1654.; nur daß dieſe Ausleger das *σῶμα* für rein periphraſtiſch anſehen, wie oft jene hebr. Worte ſtehen. Beſſer aber würde man es vielmehr als Verſtärkung anſehen. So im Rabb. גּוּפֵי תוֹרָה substantialia legis. Auch im Griech. heißt *σῶμα* „die Maſſe.“ So ſagt Ariſtot. Probl. 24, 9. *τὸ σῶμα τὸ τοῦ ὕδατος πᾶν*. Weshalb Schneider die Bed. von *σῶμα* aufgenommen hat: jedes aus mehrern Theilen oder Gliedern beſtehende Ganze. Wenn gleich nun die angegebenen Anſichten von dem Worte, und namentlich die letztere, nicht ganz unzuläſſig ſind, ſo möchte ſich doch als das natürlichſte ergeben, *σῶμα* in ſeiner gewöhnlichen Bed. zu nehmen, den gen. subst. pro adj. *ἁμαρτητικόν* zu nehmen, etwa ſo wie Plato, Phaedo, ed. Wyttenb. p. 229. *φύσις τῆς ἀσθενείας* ſagt, und zu denken, daß Paulus gerade von der Sünde, die ſich im Körper äußert, redet, theils weil Sinnlichkeit und Unmäßigkeit die gewöhnlichſten und augenfälligſten Vergehungen ſind, theils weil ſich ſo der Vergleich mit dem gekreuzigten Chriſtus beſſer durchführen ließ. So ja auch unten V. 12. 7, 24. und Cap. 8, 10. 13. — Das *καταργεῖν* bezieht ſich natürlich auf das *ἁμαρτητικόν* und nicht auf das *σῶμα*. —— *Δουλεύειν*. Die Schrift bedient ſich dieſes Ausdrucks gewöhnlich von dem Verhältniß des Menſchen zum Reiche des Guten ſowohl als des Böſen, wie dies V. 16. weiter ausgeführt wird. Der Menſch iſt bloß

Organ, er muß entweder dem Göttlichen ſich zur Knechtſchaft ergeben, und dann iſt er wahrhaft frei, oder dem Ungöttlichen, dann vernichtet er je mehr und mehr die Idee ſeines eignen Weſens.

V. 7. Durch einen allgemeinen Satz beſtätigt noch Paulus, was er ſo eben geſagt hatte. Es kann dieſer Satz auf dreifache Weiſe verſtanden werden. Man kann *ἀποθνήσκειν* im geiſtigen Sinne nehmen, *δικαιόω* in der Bedeutung „losſprechen, befreien“ „wer geiſtig mit Chriſto geſtorben (V. 8.), der iſt befreit von der Sünde.” So Erasm., Corn. a Lap., Limb. Oder man kann *ἁμαρτία* von der Sündenſchuld oder Sündenſtrafe verſtehn, *δικαιοῦν* hieße dann „rechtfertigen, richterlich freiſprechen.” Man könnte den talm. Ausſpruch hinzunehmen, Sanhedr. c. 6.: תְּהִי מִיתָתִי כַּפָּרָה לְכָל חֲטָאִים „Mein Tod ſei Sühnung aller meiner Sünden.” Der Sinn wäre dann: „Da Chriſtus geſtorben, der Gläubige aber mit Chriſto eins iſt, ſo iſt auch der Gläubige für die Sünden geſtorben und mithin von der Sündenſtrafe frei.” So Jac. Alting, Wolf, Carpzov, u. A. Am natürlichſten ſcheint es, daß der Apoſtel, wie er, was von Chriſti leiblichem Sterben und Auferſtehen gilt, geiſtlich auf den Chriſten anwendet, ſo auch die Geſetze, welche beim leiblichen Sterben eintreten, auf das geiſtliche Abſterben überträgt. So Theod., Theoph., Oekum., Beza u. A. Wir würden es daher am beſten übertragen: „Hat doch auch der leiblich Geſtorbene nichts mehr mit der Sünde zu ſchaffen.” So ſagt der Talmud in Tr. Nidda: כְּשֶׁמֵּת הָאָדָם נַעֲשֶׂה חָפְשִׁי מֵהַמִּצְוֹת „Wenn der Menſch ſtirbt, iſt er von den Geboten frei.” So auch Philo l. I. Alleg. am Ende: *εἰ ἀποθάνοιμεν ἀπηλλαγμένη ἡ ψυχὴ (ἔσται) κακοῦ καὶ νεκροῦ σώματος.* Ganz ähnlich iſt der Ausſpruch 1 Petr. 4, 1. Vgl. Constit. Apost. c. 7. *ὡς γὰρ οἱ ἀποθανόντες ἀνενέργητοι πρὸς ἁμαρτίαν ὑπάρχουσιν, οὕτω καὶ οἱ συναποθνήσκοντες τῷ Χριστῷ ἄπρακτοι πρὸς ἁμαρτίαν.* Das *δικαιοῦσθαι* heißt dann eben ſo viel als *ἐλευθεροῦσθαι*, welches V. 18. gebraucht wird, weil die Folge des Gerecht- und Unſchuldigſprechens die Befreiung iſt.

V. 8. Was der Apoſtel hier anſchließt, iſt nicht von dem V. 5. Geſagten verſchieden, vielmehr will er das dort Geſagte nur noch tiefer einprägen, und wiederholt es daher mit einer Erweiterung des Begriffs. Er zeigt nämlich, daß Chriſtus nur auf ſehr

kurze Zeit der Sterblichkeit und einmal dem leiblichen Tode unterworfen war, daß dagegen ſeine Verherrlichung nach der Auferſtehung eine ewige iſt. Eben ſo, ſchließt er, kommt bei der Wiedergeburt ein Same (1 Joh. 3, 9.) in den Chriſten, der nie wieder untergeht, ſondern immer reicher und herrlicher und beſeligender in alle Ewigkeit ſich entfaltet. Es iſt alſo, will Paulus ſagen, die Wiedergeburt nicht nur eine Auferſtehung, ſondern eine ewige Auferſtehung, bei der kein Tod mehr eintritt. —— *Πιστεύομεν ὅτι κ. συζήσομεν.* So wie der Apoſtel ſich V. 5. des Futuri *ἐσόμεθα* bediente, ſo auch hier, indem er noch dazu dieſes Zuſammenleben mit dem verherrlichten Erlöſer als eine Sache des Glaubens darſtellt. Augenſcheinlich thut dies hier Paulus deswegen, weil er das jenſeitige Leben mit dem Herrn in ununterbrochener Verbindung mit dem diesſeitigen, nur als eine Verklärung und Vervollkommnung deſſelben betrachtet. Da nun noch nicht erſchienen iſt, was wir ſeyn werden, wenn unſer verborgenes Leben in Gott wird offenbar werden, ſo hat der Apoſtel Grund, dieſe Vollendung unſerer geiſtigen Auferſtehung als eine Sache des Glaubens darzuſtellen. Erasm.: igitur si commortui sumus Christo mortuo, a pristinis vitiis liberi, confidimus fore eiusdem beneficio, ut posthac per vitae inculpatae innocentiam una cum vivente vivamus, et ita vivamus, ne relabamur unquam in mortem, et in hoc Christi simulacrum quoad fieri potest referentes. Neque enim ille sic resurrexit, ut denuo ius aliquod morti in se permitteret, sed revixit immortalis deinde futurus.

V. 9. Chriſtus, der Schuldloſe, war nur in den irdiſchen, von den Folgen der Sünde zerrütteten, Weltlauf eingetreten und hatte den damit zuſammenhangenden *θάνατος* auf ſich genommen, um die Erlöſung zu ſtiften; nachdem ſie geſtiftet, hat der *θάνατος* gar keine Beziehung mehr auf ihn. Das *κυριεύειν* ſcheint hier den Begriff einer uſurpirten Gewalt in ſich zu ſchließen, da eigentlich — bei der Unſündlichkeit Chriſti — kein Grund zum *θάνατος* vorhanden geweſen wäre.

V. 10. Der Apoſtel giebt den Grund an, warum auch bei Chriſto nur ein einmaliger Tod ſtatt finden könne. — Zuerſt iſt in Bezug auf die Interpunction zu bemerken, daß die griech. Interpreten richtig vor *ἁμαρτίᾳ* das Comma ſetzen, der Syr. dage-

gen, die Vulg., Erasm. u. A. ſetzen es hinter ἁμαρτίᾳ, welches zwar auch einen Sinn giebt, aber lange nicht einen ſo treffenden. Denn der Grund reicht nicht hin, dieſe letztere Interpunction zu rechtfertigen, daß τῇ ἁμαρτίᾳ und τῷ θεῷ keinen paſſenden Gegenſatz gebe. Der Sache nach ſoll auch nicht ἀποθ. τῇ ἁμ. dem ζῇν τῷ θ. gegenüberſtehen, vielmehr hat Paulus nur einen formellen Parallelismus beabſichtigt, wie öfters. Folgen wir dagegen der allgemeiner angenommenen Interpunction, welche das Comma vor ἁμαρτίᾳ ſetzt, ſo finden wir hier ſehr treffend den Grund angegeben, warum Chriſtus nicht mehr als einmal ſterben konnte. Oekum.: *κ. τοσοῦτον οὐκ ἔτι ἀποθανεῖται, ὅτι ἐκεῖνο τὸ ἅπαξ ὃ ἀπέθανεν, οὐχ ὡς ὑπεύθυνος θανάτου κατὰ τ. λοιποὺς ἀνθρώπους ἀπέθανεν, ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν, ἵνα ταύτην ἀνελῇ κ. θανατώσῃ.* Chryſ.: *σκόπου πάλιν αὐτοῦ τὴν φιλονεικίαν, κ. πῶς ἀπὸ τῶν ἐναντίων αὐτὸ κατασκευάζει. ἐπειδὴ γὰρ εἰκος ἦν τινας θορυβεῖσθαι διὰ τ. σταυρὸν κ. τ. θάνατον, δείκνυσιν ὅτι δι' αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο χρὴ θαῤῥεῖν λοιπόν. μὴ γὰρ ἐπειδὴ ἅπαξ ἀπέθανέ φησι νομίσῃς αὐτὸν θνητὸν εἶναι. κ. γὰρ διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀθάνατος μένει. θανάτου γὰρ θάνατος ὁ θάνατος αὐτοῦ γέγονε. κ. ἐπειδὴ ἀπέθανε, διὰ τοῦτο οὐκ ἀποθνήσκει. κ. γὰρ ἐκεῖνον τὸν θάνατον τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε.* Calvin: dominium mortis ad momentum subeundo in aeternum ipsam deglutivit. Es geht hieraus hervor, daß das *τῇ ἁμαρτίᾳ*, mit *ἀποθν.* verbunden, hier einen andern Sinn habe, als wo es von Menſchen geſagt wird. Am nächſten läge, es dem Sinne nach nicht verſchieden von *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν* zu nehmen. Paulus konnte lieber den Dativ ſetzen, entweder um das, was er von Chriſto ſagt, ſelbſt der Sprachform nach, dem analog zu machen, was er oben von den Gläubigen ſagte, oder wahrſcheinlicher um einen formellen Parallelismus mit *τῷ θεῷ* zu bilden. Es findet ſich ein Beiſpiel aus Euripides, Andromach. V. 334.: *τέθνηκα τῇ σῇ θυγατρί*, ſtatt *ὑπὲρ τῆς σῆς θυγατρός*. Treffender möchte es aber ſeyn, auch hier die *ἁμαρτία* als den *κύριος* zu betrachten, wie es vorher vom *θάνατος* hieß. Da Chriſtus einmal die Folgen der Sünde über ſich genommen, da er in der menſchlichen Natur, wie ſie jetzt iſt (Phil. 2, 7.) erſchien, ſo mußte er auch der *ἁμαρτία* dieſes Opfer bringen, er mußte für ſie, d. h. in Folge ihrer, ſter-

ben. Eine falſche Erklärung dieſes Dativs hat Aug. im Enchir. c. 41., wo er es per meton. für „ſündlichen Leib" nimmt: mortuus est carne, in qua erat similitudo peccati. In Bezug auf die Sache vergl. Hebr. 9, 26—28., wo ebenfalls das einmalige Sterben des Erlöſers als hinlänglich zur Gründung einer ewigen Verſöhnung dargeſtellt wird. —— Ὃ δὲ ζῇ. Das ὅ nehmen die griech. Gramm., Erasm., Corn. a Lap. u. A. für ὅτι, richtiger aber ſchon Beza, als Ellipſe, indem καθ' fehlt, wie in τὰ λοιπά, τ' ἄλλα, ſ. Bos. Dieſelbe Conſtr. Gal. 3, 20. —— Ζῇ τῷ θεῷ. Der Ausdruck hat Schwierigkeit gemacht. Theoph. erklärt den Dativ: ἐν τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ. Dek.: „dadurch, daß er Gott iſt, durch ſeine Göttlichkeit." Allein wir müſſen vielmehr auch hier den Dativ in jener allgemeinen Bedeutung nehmen wie früher τῇ ἁμ., und wie auch von den Menſchen ζῆν τῷ θεῷ geſagt wird V. 11. „in Bezug auf Gott leben, für ihn leben." Dieſe Bedeutung iſt ſtehend, 2 Kor. 5, 15. Auch bei den Griechen kommt ζῆν τινι in dieſer Bedeutung vor. Demoſth., περὶ Ἁλονήσου, ed. Reiske, T. I. p. 80.: οἱ οὐκ αἰσχύνονται Φιλίππῳ ζῶντες, καὶ οὐ τῇ ἑαυτοῦ πατρίδι. Eben ſo πρὸς Φιλ. ἐπιστ. p. 157. ib. Das ζῆν τῷ θεῷ bei Chriſto ſteht gegenüber den ἡμέραις ἀσθενείας oder τῆς σαρκός, Hebr. 5, 2. 7. So ſagt daher Juſtinianus richtig zu dieſer Stelle: Man kann gewiſſermaßen ſagen „hier auf der Erde lebte der Heiland ſeinem Gotte und uns zugleich, inſofern er um unſertwillen mit Rückſicht auf Uebel, Sünde, Tod und Satan lebte; alle dieſe Rückſichten hören jetzt auf, und Gott iſt die einzige Beziehung ſeines Lebens." Eben ſo Beza. Es drückt daher Pel. richtig den Sinn aus: vivit in gloria deitatis. Orig.: expleto eo quod in forma Dei positus exinanivit semetipsum, et formam servi accepit, permanet in forma Dei et aequalis Patri.

V. 11. Nunmehr folgt wieder die Anwendung des Vorbildes unſers Hauptes auf uns. In Bezug auf die Lesart iſt zu bemerken, daß codd. ADEFG und nach ihnen Griesb. das εἶναι nach νεκροὺς μέν auslaſſen, in denſelben codd. fehlt auch das τῷ κυρίῳ ἡμῶν. — Man kann mit Griesbach u. A. hinter dem ὑμεῖς ein Kolon machen. Beſſer ergänzt man dem Sinne nach zu V. 10. ein καθώς und verbindet ὑμεῖς mit λογίζεσθε. In demſelben Verhältniſſe zu einem vorhergehenden Satze ſteht

οὕτω Matth. 5, 16. —— *Λογίζεσθε.* Beza: colligite; refero ad syllogismum, ut inde colligamus ac vere sentiamus nos tum peccato esse mortuos per Christi mortis communicationem, tum Deo vivere i. e. iustitiae. Vgl. 3, 28.

Zweiter Theil: Die Gnade, nicht das Geſetz, führt den Chriſten zur Heiligung, und eben dadurch wird die Heiligung gefördert. V. 12—20.

V. 12. Schon V. 11. war der Apoſtel aus dem Gebiet der Belehrung in das der Ermahnung übergegangen. Er ſpricht jetzt dieſe Ermahnungen noch erweiterter aus, knüpft aber an ſie V. 14. die Verheißung des gewiſſen Sieges der Chriſten, weil dieſelben unter der Gnade ſtehen, und dieſer Umſtand den Ernſt der Heiligung nicht ſchwächt, ſondern erhöht. Nicht mit Unrecht bemerkt übrigens Bucer über die Abfaſſung dieſer Ermahnungen: cum primis hic et in omnibus adhortationibus Paulinis observandum est, quod ardent omnia, quod densa sint argumentis, iisque urgentissimis. Die Lesart der letzten Worte dieſes Verſes variirt ſehr. Einige Väter laſſen von *αὐτῇ* an alles hinweg, einige codd. laſſen *αὐτῇ ἐν* hinweg, einige laſſen alles andere aus bis auf *αὐτῇ*, noch andere leſen ſtatt *αὐτῇ*: *αὐτῷ* oder *αὐτοῦ* oder *αὐτήν*. Griesb. läßt nun alles nach *ὑπακούειν* hinweg. Daß Paulus gar kein Pronomen geſchrieben haben ſollte, läßt ſich allerdings ſchwer denken, denn der Satz iſt dann völlig unklar, indem man nicht einmal das Subjekt zu *ὑπακούειν* weiß; von dieſer Seite aus betrachtet möchte man geneigt ſeyn, einen Dativ in den Text mit aufzunehmen. Da indeß die Lesart von *αὐτῇ* ſo ſehr variirt, und der Dativ allenfalls aus dem gleichfolgenden Verſe (*τῇ ἁμαρτίᾳ*) ergänzt werden kann, ſo dürfte wohl die Griesb. Lesart richtig ſeyn, welche mit *ὑπακούειν* den Vers ſchließt. —— *Μὴ οὖν βασιλ.* Die älteren Ausleger machen mit Recht bei dieſen Worten darauf aufmerkſam, daß der Apoſtel nicht gerade die völlige Vertilgung aller ſündlichen Luſt im Herzen ſofort von den Chriſten erwarte, wiewohl dies das endliche Ziel iſt, ſondern zunächſt nur, daß die ungöttlichen Willensneigungen nicht Regenten des innern Lebens ſeyn ſollen. Es ſoll demnach, wenn auch

Sünde im chriſtlichen Leben vorkommt, doch die innere Neigung davon abgekehrt ſeyn. Aug. Prop. 35.: quia non consentimus desideriis pravis, in gratia sumus. Vortrefflich iſt der Ausſpruch des Chryſ. zu dieſem Verſe: *οὐκ εἶπε, μὴ οὖν ζήτω ἡ σάρξ, μηδὲ ἐνεργείτω, ἀλλ᾽ ἡ ἁμαρτία μὴ βασιλευέτω. οὐ γὰρ τ. φύσιν ἦλθεν ἀνελεῖν, ἀλλὰ τ. προαίρεσιν διορθῶσαι. εἶτα δεικνὺς ὅτι οὐ βίᾳ κ. ἀνάγκῃ κατεχόμεθα ὑπὸ τῆς πονηρίας, ἀλλ᾽ ἑκόντες, οὐκ εἶπε· μὴ τυραννείτω, ὅπερ ἀνάγκης ἦν, ἀλλά· μὴ βασιλευέτω. κ. γὰρ ἄτοπον, εἰς βασιλείαν ἀγομένους τῶν οὐρανῶν βασιλίδα τὴν ἁμαρτίαν ἔχειν, κ. καλουμένους συμβασιλεύσεσθαι τῷ Χριστῷ αἱρεῖσθαι γενέσθαι τῆς ἁμαρτίας αἰχμαλώτους· ὥςπερ ἂν εἴ τις τὸ διάδημα ῥίψας ἀπὸ τ. κεφαλῆς δαιμονώσῃ γυναικὶ κ. προςαιτούσῃ κ. ῥάκια περιβεβλημένῃ δουλεύειν ἐθέλοι· — εἶτα ἐπειδὴ βαρὺ τὸ περιγενέσθαι ἁμαρτίας, ὅρα πῶς κ. κοῦφον ἔδειξε κ. τὸν πόνον παρεμυθήσατο εἰπών· ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι. τοῦτο γὰρ δείκνυσι προςκαίρους ὄντας τοὺς ἀγῶνας κ. ταχέως καταλυομένους.* Daß aber im natürlichen Menſchen würklich das dient, was Herr ſeyn ſollte, und das Herr iſt, was dienen ſollte, iſt offenbar. Nicht mit Unrecht daher nennen die Rabbinen die böſe Natur des Menſchen מֶלֶךְ גָּדוֹל den großen König, die gute dagegen יֶלֶד מִסְכֵּן וְחָכָם das weiſe arme Kind. (More Nebochim, Th. III. C. 22.) Eine ſchöne allegoriſche Erklärung von Pred. Sal. 9, 14., die ſich auf dieſen Ausdruck bezieht, findet ſich in Beth Israel, p. 19. col. 4. —— *Ἐν τ. θνητῷ σώμ.* *Θνητός* wird unter den Aelteren von Orig., Photius, unter den Neueren von Turretin, Chr. Schmidt u. A. gleich mit *νεκρός*, und zwar in der metaphoriſchen Bedeutung genommen. *Νεκρός*, mithin dann auch *θνητός*, in der Bedeutung „von göttlichen Lebenskräften entblößt,“ wie ſonſt *πίστις νεκρά, ἔργα νεκρά*. Turretin: cum dominium omne morte finiatur, hinc colligit P., non debere amplius Christianos corpore suo abuti ad imperia peccati exequenda, cuius respectu corpus ipsorum veluti mortuum est. Andere, wie Seb. Schmidt, nehmen *σῶμα* emphatiſch wie *σάρξ* für „die ganze gegenwärtige Natur des Menſchen in ihrer Verderbtheit.“ Eben ſo ſcheint es Calvin zu verſtehen, welcher erklärt: tota hominis massa. Man könnte auch *σῶμα* als die Bezeichnung der äußeren Erſcheinung des Men-

ſchen betrachten und annehmen, daß der Apoſtel das Gebiet, innerhalb deſſen die Sündenluſt ſich thätig erweiſe, angeben wolle; dann wäre es ſoviel als ſtünde ὄντων ὑμῶν ἐν τῷ θνητῷ σ. Am natürlichſten aber ſcheint es, an dieſer Stelle σῶμα θνητόν in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen „der der Hinfälligkeit unterworfene Leib," indem wir nämlich gleich darauf den Apoſtel von den Gliedern des Leibes reden hören. Er läugnet damit nicht, daß jede Sünde in der Verderbniß des Geiſtes ihren Urſprung habe, allein in die äußere Erſcheinung tritt ſie erſt, wenn der Menſch ſeine Leibesglieder im Dienſte der Sünde anwendet, wenn ſein Auge den Gelüſten der Seele folgt, Verbotenes zu ſehen, ſeine Hand dem jähzornigen Verlangen des Herzens Gewaltthat zu üben u. ſ. f. Da nun der Apoſtel keine dogmatiſche Erklärung der Entſtehung der Sünde zu geben beabſichtigt, ſo genügt es ihm vor der Sündenluſt, wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellt, zu warnen. Bengel treffend: cupiditates corporis sunt fomes, peccatum ignis. An andern Orten ermahnt Paulus, Seele und Leib rein zu erhalten, 1 Theſſ. 5, 23. Der Zuſatz θνητός iſt wohl, wie Chryſ., Grot. u. A. bemerken, gemacht, um durch Hinweiſung auf die unvergängliche Herrlichkeit, in welche dieſer gebrechliche Bau verklärt werden ſoll, den Chriſten zu ermuthigen. Theod.: ἡ μὲν τ. παθημάτων κίνησίς τε κ. ἐνόχλησις κατὰ φύσιν ἡμῖν ἐγγίνεται· τῶν δὲ ἀπειρημένων ἡ πρᾶξις τῆς γνώμης ἐξήρτηται. ἔδειξε δὲ κ. τοῦ πολέμου τὸ πρόσκαιρον, θνητὸν τ. σῶμα προσαγορεύσας· τούτου γὰρ δεξαμένου τ. θανάτου τ. ὅρον, παύεται κ. τῶν παθημάτων ἡ προσβολή.

V. 13. Ausführung der im vorigen Verſe ausgeſprochenen Ermahnung. Das Abgeſtorbenſeyn der Sünde ſoll poſitiv den Dienſt der Heiligung mit ſich führen. Theod.: βασιλείας μνημονεύσας, ἀναγκαίως κ. τὴν ταύτης ἔδειξε πανοπλίαν, κ. τὸν τῆς νίκης ἡμᾶς ἐξεπαίδευσε τρόπον. ὅπλοις γὰρ καθ᾽ ἡμῶν ἡ ἁμαρτία τοῖς ἡμετέροις κέχρηται μέλεσιν. — Wenn der Menſch wiedergeboren iſt und das göttliche Lebensprincip in ihm würkſam geworden, ſo muß alles ihm dienen. So iſt denn auch der Leib des Menſchen und deſſen Glieder an ſich nicht ſündlich, ſondern wird es erſt durch die verkehrte Willensneigung des Menſchen, wie Chryſ. zu dieſem Verſe bemerkt, indem er ſagt, gleicherweiſe bediene ſich ſowohl der Vaterlandsvertheidiger als der

Mörder der Waffen, ohne daß in den Waffen ſelbſt etwas Verderbliches liege. Bei dem Wiedergeborenen nun werden alle jene Dinge, die vorher Organe der Sündenluſt waren, Organe der Himmliſchgeſinntheit, alſo Förderungsmittel der Heiligkeit. Pel. ſchön: ut oculus, qui ante videbat ad concupiscendum, nunc videat nudum ad vestiendum (eum). Sic de reliquis membris adverte! —— *Παριστάνετε.* *Παριστάναι τινί τι*, jemandem etwas zu freiem Gebrauch vorlegen. Polyb., Hist. 3, 55, 6.: *παραστήσας τὰ πλήθη πρὸς τὸ ἐξοικοδομεῖν τὸν κρημνόν.* Es entſpricht dies Wort dem *βασιλευέτω* im vorigen Verſe, indem es anzeigt, was Pel. ſagt: notandum quod homo membra sua cui velit parti exhibeat per arbitrii libertatem. —— *Τὰ μέλη.* Turretin: non tantum externas notant corporis partes, sed etiam internas, adeoque ipsos affectus. Der Apoſtel ſchließt dieſe nicht aus, wiewohl er ſie auch nicht eigentlich meint. — *Ὅπλον*, das hebr. כְּלִי, kann Werkzeug, Gefäß, Waffe heißen. Der letzte Sinn iſt der nächſte, *τὰ ὅπλα πολεμικά* gewöhnlich, doch iſt auch der erſte ſehr angemeſſen „Organe,“ in dem Sinne Sprüchw. 14, 7.: *ὅπλα αἰσθήσεως.* —— *Ἀδικία* hier: Unheiligkeit im Allgemeinen. —— *Ἁμαρτία* hier die inwohnende überwiegende Sündenluſt. —— *Ὡς ἐκ νεκρ. ζῶντας.* Mit Unrecht ſuchen die Ausleger hier eine ins Einzelne gehende Beziehung. Majus und Deyling glauben, daß Paulus an die *ὑστερόποτμοι*, die Scheintodten der Heiden, denke, welche, wenn ſie zurückkehrten, für heilig gehalten wurden. Wolf, Chr. Schmid u. A. meinen, daß Paulus darauf hinweiſe, daß die Chriſten, während die Juden geſchlachtete Opferthiere brachten, ſich ſelbſt als lebendige darbrächten, wie Röm. 12, 1. dieſer Gedanke ausgeſprochen iſt. Dann hätte ſich aber in der That Paulus kaum unklarer ausdrücken können, wenn dies hier ſeine Meinung wäre. Vielmehr iſt der einfache Sinn der Worte der, welchen Pel. ausdrückt: tanquam qui iam resurrexistis, quia tunc nec carnaliter vivitur, nec peccato. —— *Ὅπλα δικ. τ. θεῷ.* Der Gen. des Subſt. *δικ.* zur Bezeichnung des Gegenſtandes der Waffen oder Organe. Der Dativ kann mit *παραστήσατε* verbunden werden, natürlicher aber wird er als Dat. commodi betrachtet „für Gottes Sache.“

V. 14. Mehrere Erklärer ſehen das Fut. κυριεύσει als imperativiſch an. Schon Pel. führt dieſe Erklärung an, ſo auch Hunnius, Locke, Taylor, Heum. u. A. Mit dem Folgenden ſtände alsdann dieſer Vers ſo in Verbindung: Es darf auch ſchon deswegen die Sünde nicht über euch herrſchen, da ihr nicht mehr unter dem Geſetz ſteht, demnach als Chriſten höhere Verpflichtungen habt. Es iſt dieſe Erklärung nicht geradezu verwerflich, weit mehr aber empfiehlt ſich eine andere, die von den meiſten Interpreten angenommen iſt. Richtiger nämlich ſehen wir in dieſen Worten eine Verheißung, und in dem Folgenden die Begründung dieſer Verheißung. So Orig., Chryſ., Aug., Theod. u. v. A. Calvin: exhortatus erat, ut omnes suas facultates in obsequium iustitiae applicarent. At quum circumferant carnis reliquias, necesse est eos aliquantum claudicare. Proinde ne infirmitatis suae conscientia fracti, animos despondeant, tempestive occurrit, interposita consolatione ex eo petita, quod iam non exiguntur eorum opera ad severum legis examen. Mel.: non dominabitur idem est ac non damnat vos, sed placet inchoata obedientia propter gratiam. Photius: *μὴ γὰρ ἔστω ὑμῖν ὁ τ. ἁμαρτίας πόλεμος πρόφασις, ἀσθενής ἐστι νῦν ἡ ἁμαρτία, οὐ δύναται κυριεύειν, ἐὰν μὴ ἡμεῖς ἑκόντες ὑποκατακλιθῶμεν αὐτῇ, ἀλλὰ προσβάλλει μέν; οὐ κυριεύει δέ.* Erasm.: neque vero periculum est, ne pecc. vos nolentes in pristinam retrahat servitutem, quandoquidem iam non estis obnoxii legi, quae cupiditates irritabat potius quam coërcebat. — Ganz falſch wird es demnach ſeyn, mit Koppe, welchem auch hierin urtheilslos Roſenm. beiſtimmt, hier in der Mitte des 14ten Verſes einen Abſatz zu machen, als ſchlöſſe ſich an dieſer Stelle ein Abſchnitt des Capitels, mit dem 15ten Verſe ſodann den neuen Abſchnitt des Capitels zu beginnen, und den 15ten Vers ſelbſt mit den Worten *οὐ γάρ ἐστε* anfangen zu laſſen. Schon das *γάρ* iſt dieſer Abtheilung des Verſes entgegen, welches aber Koppe als Uebergangspartikel betrachtet und „freilich" überſetzt. —— *Οὐ γάρ ἐστε κτλ.* Der *νόμος* tritt äußerlich gebietend vor den Menſchen, und kann ihm keine Liebe zum Guten mittheilen. Die *χάρις* würkt innerlich erneuernd. Auch hier fließt beim Apoſtel wieder Objectives und Subjectives zuſammen. Die *χάρις* iſt objectiv das unverdiente Wohl-

ge-

gefallen Gottes am Sünder, ſubjectiv das innere neue Lebensprincip, welches durch den Glauben an die objective Wahrheit der Begnadigung in und durch Christum geweckt wird. Chryſ.: *νόμος μετὰ τοὺς πόνους τοὺς στεφάνους ἐπήγγελτο. αὐτὴ δὲ πρότερον ἐστεφάνωσε, κ. τότε εἰς τοὺς ἀγῶνας εἵλκυσεν.* Treffend Aug. de continentia, c. 3.: non sumus sub lege, bonum quidem iubente, non tamen dante, sed sumus sub gratia, quae, id quod lex iubet faciens nos amare, potest liberis imperare. Zur Erläuterung dienen noch folgende zwei Stellen: ad Num. 13.: ante legem sequebantur homines concupiscentiam carnis; sub lege trahebantur cum sua concupiscentia; sub gratia nec sequimur concupiscentiam, nec trahimur ab ea; in pace nulla est concupiscentia carnis. Und Prop. XIII. ad Rom. 3, 20.: quod cum fit (cum gratia homini sub lege constituto donatur), tametsi desideria quaedam carnis, dum in hac vita sumus, adversus spiritum pugnant, ut eum ducant in pecc., non tamen his desideriis consentiens spiritus, quoniam est fixus in gratia et caritate Dei, desinit peccare. Non enim in ipso desiderio pravo, sed in nostra consensione peccamus. — Dagegen paßt es nicht zu dem Ganzen der pauliniſchen Lehre, wenn *ὑπὸ νόμον* und *ὑπὸ χάριν* nur äußerlich aufgefaßt werden, wie von Grotius, Clericus, Limb. u. A.; welche es bloß erklären durch „altes und neues Teſtament, jüdiſche und chriſtliche Religion." —— *Ὑπὸ νόμον.* Beza: apud impios sub lege non esse, significat pro arbitrio suo quidvis audere, sub gratia autem esse, non posse damnari.

V. 15. Am Anfange des Capitels hatte der Apoſtel jene falſche Conſequenz angeführt und widerlegt, inſofern dieſelbe bei der Annahme des Chriſtenthums geltend gemacht werden konnte, als ſei nämlich keine Umkehr bei der Annahme deſſelben nöthig. Er hatte dabei auf den Taufritus gewieſen, welcher ſchon hinlänglich zeige, daß im Chriſtenthume alles auf völlige Umkehr abgeſehen ſei. Nun erneuert ſich dieſelbe Conſequenz bei Betrachtung des fortgeſetzten Wandels der Chriſten. Dieſer Wandel findet nämlich ſtatt, indem ſie fortdauernd ſich des objectiven, göttlichen Wohlgefallens erfreuen, und ſubjectiv vermöge deſſen Erregungen und Belebungen durch den göttlichen Geiſt erfahren. Sollte nicht dies

der fortgeſetzten Heiligung nachtheilig ſeyn? Darauf entgegnet Paulus in den folgenden Verſen: Indem der Sünder, der mitten in Sünden ſich bewegt, die Vergebung der Sünden annimmt, nach Erlöſung verlangt, ſo bekennt er dadurch, daß es ihm um Heiligkeit und die damit verbundene Seligkeit zu thun iſt; demnach iſt die Annahme des Chriſtenthums ein aus innerem Herzensbedürfniß hervorgehendes, entſchiedenes Verlangen nach Heiligung. Somit iſt die Annahme der Erlöſung von den Sünden gewiſſermaßen ein Eintreten in die Dienſte des heiligen Gottes. Da nun die Vergebung nur ſolchen ertheilt wird, welche würklich in die Dienſte Gottes treten wollen, ſo ſind ſie hiermit auch verpflichtet, hinfort dieſe ihre Dienſte durch Ernſt der Heiligung zu erfüllen, und es läßt ſich keine Unterbrechung in dem angetretenen Laufe nach dem Ziele der Heiligung denken. — Chryſ.: *ἐπειδὴ δὲ τούτοις ἀναπνεῦσαι πεποίηκεν τ. ἀκροατήν, ἀσφαλίζεται πάλιν αὐτόν, ἐξ ἀντιθέσεως παραίνεσιν εἰσάγων.* Vortrefflich Calvin: quia Dei mysteriis perpetuo carnis sapientia obstrepit, necessario subiicit hanc prolepsin. Nam quum lex bene vivendi sit regula, putamus, ea soluta, protinus corruere omnem disciplinam, frangi repagula, nullum denique manere discrimen boni et mali.... Haec quidem propria solutio est, nihil aliud quam maledictionem tolli, cui extra gratiam obnoxii sunt cuncti mortales. Sed P. quamvis id diserte non exprimit, oblique tamen ostendit. Die von den Heiden in dieſer Hinſicht gemachten Vorwürfe finden ſich beſonders ſtark in Kelſus Worten bei Orig. c. Celsum, l. III. c. 58., wo Orig. ſo ſchön darauf antwortet. Merkwürdig ſind auch die Verunſtaltungen des chriſtlichen Glaubens in jener Hinſicht bei dem Heiden Zoſimus, Histor. l. II. p. 114. ed. Ox., wo er von Conſtantins Sünden ſpricht, und ähnlich Julianus in ſeinen Caesares, wo er von Conſtantin redet. — Vergl. über den Vorwurf, als würde das Geſetz an ſich aufgehoben, Röm. 3,31. und 1 Kor. 9,21. — *Ἁμαρτήσομεν* im Fut. als interrogatio deliberativa, ſ. Lipſius, de indic., p. 19.

V. 16. Es findet in dieſem Satze keine Tautologie ſtatt. Der Sinn iſt dieſer, daß, wenn einmal die Willensrichtung des Menſchen ſich für ein gewiſſes Gebiet beſtimmt hat, ſie dann einerſeits wieder unwillkührlich von dieſem Gebiete beherrſcht und geleitet

wird, andrerſeits die Verpflichtung auf ſich hat, fortgehend dieſem Gebiete ihre Kräfte zuzuwenden. Dadurch, daß der natürliche Menſch ſeiner Neigung zur Willkühr freien Lauf läßt, erhält die Sünde immer größere Anziehungskraft für ihn und macht ihn, indem ſie ſeine Erkenntniß immer mehr unmittelbar verblendet, immer mehr zum blinden Diener ſeiner ungeregelten Begierden. Auf der andern Seite ſieht ſich auch der natürliche Menſch, und zwar mit nur mittelbar verblendeter Erkenntniß, gewiſſermaßen als verpflichtet an, fortgehend jenem Gebiete der Willkühr ſeine Kräfte zuzuwenden. Denn, um im Genuſſe ſeiner Sündenfrüchte ſich zu behaupten, ſind immer wieder neue Verſündigungen nöthig, und da keine Sünde wie keine göttliche That vereinzelt ſteht, ſo nöthigt ihn, wenn nicht eine völlige Umkehr eintritt, der fortgehende Zuſammenhang des nachfolgenden Lebens mit dem vorhergegangenen zu erneueten Vergehungen. (Die Talmudiſten ſagen ſchön in Pirke Aboth: „Der Lohn einer guten That iſt eine gute That, der einer böſen eine böſe.") Wegen dieſer bindenden Macht der Sünde, mit der ſie theils unmittelbar, theils mittelbar die Erkenntniß des Menſchen verblendet, iſt ſie denn auch ſchon von den Alten, namentlich den Platonikern, als Herrin, die Sünder aber als Sklaven dargeſtellt worden. Wir führen nur zwei Stellen zum Belege an. Xenoph., Mem. l. IV. c. 5.: *ὅςτις ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν, κ. διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; ἥκιστα ἔφη.* Seneca, Natural. Quaest. l. III.: liber est qui servitutem effugit sui. Haec est assidua servitus et ineluctabilis, et per diem ac noctem aequaliter premens, sine intervallo, sine commeatu; sibi servire gravissima servitus est. Auch die Rabbinen kennen dieſe Metapher. Sohar, Exod. fol. 48.: qui malus est, sub potestate ipsius (concupiscentiae pravae) est, sicut servus sub potestate domini sui. So auch in dem Ausſpruche des Herrn, Joh. 8, 34. — Doch wenn Paulus mit anerkanntem Rechte eine *δουλεία* der Sünde lehrt, ſo iſt es auffallender, wenn er auch eine *δουλεία* der Heiligkeit annimmt. Er erklärt auch V. 19., daß dieſer Ausdruck nicht zu ſehr zu urgiren ſei, indeß iſt er doch allerdings ebenfalls hier an ſeiner Stelle. Denn einerſeits hat auch die Heiligkeit, namentlich durch die mit ihr verbundene Seligkeit, durch den Frieden, die Freude, die See-

lenruhe, die ſie dem Menſchen verleiht, einen ſanften Zauber für den, der ſie erkannt hat, ſo daß ſie durch eine ſehnſuchtsvolle Ahnung unwillkührlich den Menſchen wieder in ihr Gebiet lockt, ſodann aber gilt es namentlich vom Chriſten, daß er bei ſeiner Bekehrung gewiſſermaßen zur Knechtſchaft der Heiligkeit ſich verpflichte, und zwar aus dem oben angegebenen Grunde, weil ja in der Reue und Buße über ſeinen früheren Sündendienſt, mit welcher er nach Vergebung und Erlöſung verlangt, das Bekenntniß liegt, nunmehr einem andern Reiche angehören zu wollen. Aehnlich faſſen auch die meiſten Ausleger den Zuſammenhang und die Beweisführung des Apoſtels auf. Einige aber, wie Baumg., Mosh., heben allzu einſeitig bloß das εἰς θάνατον und εἰς δικ. hervor, als Angabe des Lohns, und ſetzen das Argument des Apoſtels darein, daß er durch Vorſtellung des traurigen Lohnes der Sünde die falſche Conſequenz abweiſen wolle. Allein dies wäre an und für ſich betrachtet ſehr unpaſſend, ſodann weiſen ſich auch das εἰς θάν. und das εἰς δικ. durch ihre Stellung hinlänglich als untergeordnet aus, anderer Gründe zu geſchweigen. Die Bezugnahme auf den Lohn V. 22. knüpft ſich dort nur an die Ermahnung. —— Ὧι παριστάνετε. Dies drückt hier die freiwillige Gemüthsrichtung aus, die ſich ſelbſt der Sklaverei hingiebt, und dann auch alle deren Pflichten erfüllen muß. —— Ὧι ὑπακούετε. Calv., Grot., Coccejus nehmen dies ᾧ als Ablat.: eo quod obeditis. Natürlicher iſt es, mit der Vulg., dem Syrer, auch hier es als den Dativ anzuſehen, und dieſe beiden Worte entweder als einen pleonaſtiſchen Zuſatz ſtatt ἐκείνου zu betrachten, oder was vorzüglicher ſcheint, ſie als einen durch das Relativ ſtatt durch das Demonſtr. mit καί verbundenen loſen Zuſatz anzuſehen, ſo daß wir überſetzen: „deſſen Knechte ſeid ihr und dem gehorcht ihr dann auch würklich.“ —— Εἰς θάνατον fehlt in codd. DE, dem Syrer u. A. Man kann indeß nicht leicht begreifen, wie es in den Text gekommen, wenn es urſprünglich fehlte, denn des Parallelismus wegen kann es ſchwerlich eingeſchoben ſeyn, da es doch zu εἰς δικ. keinen rechten Parallelismus bildet. Sind nun überdies die äußeren Auctoritäten nicht überwiegend, wie ſie es nicht ſind, ſo werden wir es im Texte behalten. Bei dieſer Gegenüberſtellung von θάνατος und δικ. ſcheint es, als ob θάνατος hier vorzugsweiſe ſich auf das ſittliche Verder-

ben bezöge. Da indeß mit der *δικ.* auch die Beſeligung geſetzt iſt, ſo brauchen die andern Beziehungen des *θάν.* nicht ausgeſchloſſen zu werden. —— *Ὑπακοή.* Beza: novitas vitae quae nos ad obedientiam Dei disponit. Vgl. C. 5, 19. *ὑπακοή.* — Uebrigens macht Chryſ. zu dieſem Verſe die Bemerkung: *οὔπω λέγω τ. γεένναν, οὐδὲ τ. πολλὴν ἐκείνην κόλασιν, ἀλλὰ τ. ἐνταῦθα αἰσχύνην, ὅταν δοῦλοι γίνεσθε, κ. ἑκόντες δοῦλοι κ. ἁμαρτίας δοῦλοι. κ. ἐπὶ τοιούτῳ μισθῷ ὥςτε πάλιν ἀποθανεῖν .... μὴ οὖν ἑκὼν σεαυτὸν προδῷς. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν πολέμων καὶ ἄκοντες παραδίδονται πολλάκις οἱ στρατιῶται· ἐνταῦθα δὲ ἂν μὴ αὐτὸς αὐτομολήσῃς οὐδείς σου περιέσται.* — Genauer als hier in dieſem Verſe wird der Einwand des vorigen widerlegt im 7ten Capitel. Dort zeigt der Apoſtel ſpeciell, wie das Geſetz nicht vermöge Heiligkeit im Menſchen zu befördern.

V. 17. Der Apoſtel zeigt, daß die Chriſten von Herzen Chriſten geworden ſind, alſo von Herzen ihre Sünde erkannt, und von Herzen Vergebung geſucht haben, daß ſie demnach entſchieden an die Heiligkeit gleichſam wie als Knechte ſich ergeben haben. Die Conſtruction iſt vernachläſſigt. Es ſollte heißen: *ὅτι, πρὶν μὲν ὄντες δοῦλοι τῆς ἁμ., νῦν δὲ ὑπ.*, oder wenigſtens ſollte hinter *ἦτε* ein *μέν* ſtehen. — Paulus ſpricht dieſes Argument unter Form einer Dankſagung aus, wozu Bengel die gute Bemerkung: idioma Paulinum est, quod propositiones categoricas solet non categorice et nude, sed cum quodam quasi modo, i. e. cum significatione affectus, gratiarum actionis, voti etc. efferre, v. 1 Cor. 14, 18. 2 Tim. 2, 7. Haec observatio faciet, ut multis in locis et sententia sermonis et ardor pectoris apostolici distincte appareat. — Chryſ.: *οὐδὲ γὰρ ἀνθρωπίνης ἰσχύος ἦν ἐκείνων ἡμᾶς ἀπαλλάξαι πάντων, ἀλλὰ τ. θεῷ χάρις τῷ τοσαῦτα κ. βουληθέντι κ. δυνηθέντι. κ. καλῶς εἶπεν, ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας, οὐδὲ γὰρ ἠναγκάσθητε, οὐδὲ ἐβιάσθητε. τόδε κ. ἐγκωμιάζοντός ἐστιν ὁμοῦ κ. καθαπτομένου· οἱ γὰρ ἑκόντες προςελθόντες κ. μηδεμίαν ὑπομείναντες ἀνάγκην, πῶς ἂν σχοίητε συγγνώμην, τινὰ δὲ ἀπολογίαν ἐπὶ τὰ πρότερα παλινδρομοῦντες;* —— *Ὑπηκούσατε εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδ.* Das Zeitwort *ὑπακούειν* behält der Apoſtel, obwohl es hier weniger paſſend iſt, bei, weil er vorher von der chriſtlichen *ὑπακοή* geſprochen hatte. Es kann

ſodann eine zwiefache Hypallage ſtatt finden. Wenn wir nämlich annehmen, daß ὑπακούειν hier, wie ſonſt nicht ſelten (ſ. Beiſpiele aus Appian und Joſephus bei Kypke), mit εἰς conſtruirt iſt, ſo iſt der Satz aufzulöſen in ὑπηκούσατε εἰς τύπον διδαχῆς, ὃς παρεδόθη ὑμῖν, nach der Regel, daß die Verba, welche im Activo den Dativ der Perſon haben, dieſen im Paſſivo in den Nom. verwandeln können. Hebr. 7, 11. ὁ λαὸς ἐπ᾽ αὐτῇ νενομοθέτητο. So Caſtal., den Beza deswegen ſchilt: paruistis ei doctrinae rationi, quae vobis tradita est. Nehmen wir aber an, daß der Apoſtel ὑπακούειν wie gewöhnlich mit dem Dativ conſtruiren wollte, ſo iſt die Hypallage dieſe, daß das Nomen per attract. den Caſus ſeines Relativs angenommen hat, und die Worte ſo aufzulöſen ſind: τῷ τύπῳ, εἰς ὃν παρεδόθητε. Dieſe Conſtruction vertheidigt Beza und ſagt zur Erklärung: hoc dicendi genus habet magnam emphasin. Ita enim significatur evangelicam doctrinam quasi instar typi cuiusdam esse, cui velut immittamur, ut eius ſigurae conformemur et totam istam transformationem aliunde provenire. Eben ſo bemerkt zu παρεδόθητε nach dieſer Conſtructionsweiſe Theoph.: δεικνύων ὅτι εἰ κ. αὐτοὶ προςῆλθον, ἀλλ᾽ ὅμως τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος τὸ πᾶν, προςέθηκε τὸ παρεδόθητε. Das Paſſivum würde hier bezeichnen, daß der Geiſt Gottes es iſt, der bewürkt, daß der Menſch dem Evangelium ſich übergiebt, und man könnte auch das Paſſ. ἐδουλώθητε V. 18. als übereinſtimmend mit dieſem Paſſ. anführen. Allein das ἐδουλώθητε bezieht ſich gerade darauf, daß eine freie Willensrichtung, die voranging, die Chriſten in dieſe heilige Knechtſchaft gebracht hat, und das ὑπηκούσατε in dieſem Verſe hebt auch, vermittelſt des ἐκ καρδίας, wie dies denn durch die ganze Argumentation erfordert wird, das Freiwillige bei dem erſten Annehmen der Vergebung und dem Eingehen in den Rathſchluß der Erlöſung hervor. Wir werden daher nicht anſtehen, der erſten Conſtructionsweiſe zu folgen. Die Formel παραδιδόναι τινί τι iſt ſtehend für: „lehren, kund thun," Apg. 16, 4. 1 Kor. 11, 2. 15, 3. 2 Petr. 2, 21., wie im Lat. tradere disciplinam. Einer ganz anderen Conſtruction folgt Grot., welcher εἰς τύπον διδ. gleichbed. nimmt mit κατὰ τύπον, und überſetzt: obedistis ad eum modum quem Evangelium praescribit, quique vobis est traditus. — Τύπος διδαχῆς

Vgl. Röm. 2, 20. *μόρφωσις τῆς γνώσεως*. 2 Tim. 1, 13. *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων*. Jamblichus, Vita Pythag. c. 16.: *κ. ἦν αὐτῷ τῆς παιδεύσεως ὁ τύπος τοιοῦτος κ. πρὸς ταῦτα ἀποβλέπων*. c. 23. *ἕνεκα τοῦ σαφέστερον γενέσθαι τὸν τύπον τῆς διδασκαλίας*. —— *Ἐκ καρδίας*. Dieſer Zuſatz war nöthig, um die Verpflichtung zu zeigen, dem treu zu bleiben, dem man ſich einmal aus freien Stücken übergeben hat.

V. 18. *Ἐδουλ. τῇ δικ.* zeigt den gegenwärtigen Zuſtand der Abhängigkeit an. Falſch iſt die Erklärung von Grotius, welcher zu *δικ.* bemerkt: iustitia i. e. laus pro iustitia, wogegen Calov richtig: iustitia notat proprie iustitiam i. e. sanctitatem vitae. Obedimus enim non ut laudem reportemus vel gloriam, sed ut iusti et sancti simus.

V. 19. Der Ausdruck *ἐδουλώθητε* „Knechte der Heiligkeit werden" hatte etwas Auffallendes. Man konnte vielleicht irgend eine geſetzliche Vorſtellung damit verbinden. P. hält es daher für nützlich, denſelben in den gewöhnlicheren Ausdruck aufzulöſen „die Glieder im Dienſte der Heiligkeit gebrauchen." —— *Ἀνθρώπινον λέγω*. *Ἀνθρώπινος* hat eine zwiefache Bedeutung, die hier in Erwägung kommen kann. Nämlich einmal heißt es das, was der Menſch ertragen kann oder erträgt. Pollux erklärt es in dieſer Bed. durch *τὸ κοῦφον, εὔφορον*. So ſagt der Grieche *ἀνθρώπινα ἁμαρτάνειν*, Xenophon, Cyrop, l. III. c. 1. §. 22. So kommt es vor 1 Kor. 10, 13. (vgl. im Hebr. 2 Sam. 7, 14.). Dieſe Bedeutung wird für die vorliegende Stelle angenommen von Orig., Chryſ., Theod., Bucer, Wetſt., und zwar meinen dieſe Ausleger, der Apoſtel wolle die Leichtigkeit der Erfüllung ſeiner Forderungen anzeigen; „ich fordere nichts eure Kräfte Ueberſteigendes." Theod.: *τῇ φύσει μετρῶ τ. παραίνεσιν, οἶδα γὰρ τὰ ἐν τῷ θνητῷ σώματι κινούμενα πάθη*. Allein das, was der Ap. fordert, ein *δοῦλος τ. δικ.* zu werden, iſt ja eben etwas Hohes, iſt ein eigentliches *πνευματικόν*, welches der Ap. kaum als etwas Leichtes dargeſtellt haben möchte. Darum bleiben wir vielmehr bei dem gewöhnlichen paul. Sprachgebr., von dem wir zu C. 3, 5. handelten. Danach hieße es „ich bequeme mich der gewöhnlicheren Denk- und Sprechweiſe an." Dieſes kann nun aber wieder verſchiedene Beziehungen haben. Es iſt dabei das *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός* zu be-

rückſichtigen. Dieſes kann mehr die ſittliche Unvollkommenheit, oder mehr die intellectuelle bezeichnen. Im letzteren Falle wäre der Sinn: „eure mangelhafte menſchliche Natur macht es nothwendig, daß ich ſehr deutliche Bilder aus dem gewöhnlichen Leben wähle." Grot.: sensus spirituales exprimo per similitudines rerum vulgarium et vobis notarum. In dieſem Falle würde der Ap. die geringe Faſſungskraft der Römer als etwas zufällig gerade in ihnen Vorhandenes rügen; dazu würde ſich aber der Ausdruck *τῆς σαρκός* nicht paſſen, der immer auf das gemeinſam Menſchliche ſich bezieht. Beſſer und auch bedeutungsvoller wird die Erklärung, wenn wir *ἀσθένεια τῆς σαρκός* auf das Sittliche beziehen „der irdiſche, fleiſchliche Sinn." Dieſem erſchien die Heiligung als eine *δουλεία*, für den wahrhaft Erleuchteten, für den *πνευματικός* war ſie die ächte *ἐλευθερία*. Dann bezieht ſich das *ἀνθρώπινος* mehr auf die unter den Menſchen gewöhnliche Denkweiſe. — Erasm., Beza, Seb. Schmidt faſſen es ſo: „wegen eurer ungöttlichen Geſinnung bedürft ihr recht ſtarker Arzenei, muß ich euch die Sache in recht ſtarken Ausdrücken ſchildern." —— *Ὥςπερ παρεστήσατε.* Oek.: *πολλῷ μὲν μείζονα ἔδει τ. Χριστῷ τὴν δουλείαν παρασχεῖν κ. τ. δικαιοσύνῃ, ἤπερ ὅσην παρέσχετε τ. ἀκαθαρσίᾳ κ. τ. ἀνομίᾳ, πλὴν διὰ τ. ἀσθ. τ. σαρκός τ. ἴσην ἀπαιτῶ.* Anſelm. ſchön: sicut ad peccandum vos nullus cogebat timor, sed ipsius libido voluptasque peccati, sic ad iuste vivendum non vos supplicii metus urgeat, sed ducat delectatio iustitiae. Sicut ergo ille iniquissimus, quem ne poenae quidem temporales deterrent ab immundis operibus, ita iustissimus ille, qui ne poenarum quidem temporalium timore revocatur a sanctis operibus. —— *Ἀκαθαρσία*, gewöhnlich „Wolluſt," könnte hier auch allgemeinere Bed. haben. —— *Εἰς τ. ἀνομίαν.* Das *εἰς τ. ἀν.* muß nach dem paralleliſtiſch ihm gegenüberſtehenden *εἰς τ. ἁγιασμόν* erklärt werden. Sonach drückt *εἰς* den Endzweck aus, das erſte *ἀνομία* iſt die geſetzloſe, zügelloſe Begierde, das zweite bezeichnet die fortwährenden Aeußerungen jener innerlich aufkeimenden ungeregelten Begierden, zu deren Organen der Menſch ſeine Glieder hingiebt. So Beza, Baumg., Mosh.; Heum. überſetzt richtig: „ſo daß ihr Sünder wurdet." Dagegen Theoph.: *οὐ γὰρ ὁπηνίκα τινὰ ἁμαρτίαν ἐποιήσα-*

τε, ἵστασθε ἄχρι ταύτης, ἀλλ' ὑπέκκαυμα ταύτην ἔχετε εἰς τὸ ἐπὶ πλέον ἀνομεῖν, und ſo Erasm., Luther u. v. A., allein theils iſt der Parallelismus entgegen, theils erlaubt es auch die Sprache nicht wohl, welche ἐξ ἀνομίας εἰς ἀν. fordern würde. Demnach iſt der Sinn: „So wie früher die Begierden eurer Luſt an euern Gliedern ſtets willige Werkzeuge zur Erreichung ihrer Abſichten fanden, indem würklich geſetzloſe Handlungen daraus hervorgingen, ſo ſeien jetzt eure Glieder willige Werkzeuge der heiligen Regungen eures Innern, zur Beförderung der Heiligung."

Dritter Theil: Lohnende Ausſicht auf das endliche Ziel der Heiligkeit. V. 20—23.

V. 20. Nachdem der Ap. bis hierher gezeigt hatte, daß es in der Natur des Chriſtenthums liege, daß daſſelbe eine fortgehende Heiligung erzeuge, ſucht er zu derſelben nunmehr auch zu ermuntern, indem er auf den endlichen Ausgang einer ſolchen fortgeſetzten Heiligung hindeutet. Das γάρ, welches die Chriſten in der Heiligung beſtärken ſoll, weiſet auf das V. 22. von dem Lohne der Chriſten Geſagte hin. — Ἐλεύθεροι ἦτε τ. δ. Die meiſten älteren und neueren Ausl. Orig., Theoph., Oek., Beza, Limb. ſehen in dieſer zweiten Hälfte des Verſes nur die Verſtärkung der erſtern: da ihr der Sünde dienſtbar waret, waret ihr gänzlich der Heiligkeit entfremdet; ſo daß ἐλεύθεροι hier ſo viel wäre, wie plane alieni. Allein dann würde dieſer Vers nicht zu V. 21. paſſen. Bei Erwägung des Verhältniſſes beider Verſe zu einander ergiebt ſich, daß V. 20. etwas beim Sündendienſte Erfreuliches zugeben ſoll, welches aber Vers 21. wieder verleidet, indem auf das endliche Ziel des Sündendienſtes hingewieſen wird. Das Erfreuliche nun beim Sündendienſte iſt das Freiſeyn von der Herrſchaft der göttlichen Auctorität des Geſetzes der Heiligkeit. So lange nämlich der Menſch ganz und gar der Sünde ſich Preis giebt, wird ſeine Erkenntniß immer mehr verdunkelt, ſo daß er immer weniger die ſtrafende Stimme des Gewiſſens vernimmt und alſo gewiſſermaßen — wie es ihm erſcheint — in gar keiner Beziehung zur Heiligkeit ſteht. Dieſe Zügelloſigkeit, wenn ſie etwas Erfreuliches iſt, giebt der Ap. zu,

allein er fragt nun V. 21. nach dem Ausgange derſelben. Wir werden demnach die Verbindung beider Verſe ſo angeben: „da ihr im Sündendienſte waret, hattet ihr freilich das voraus, daß ihr gänzlich außer aller Dienſtbarkeit der Heiligkeit ſtandet, doch laßt uns dabei nur auf den endlichen Ausgang blicken!" — Den Sinn dieſer beiden Verſe giebt richtig, wiewohl er ihren Zuſammenhang falſch auffaßt, Erasm.: quamdiu versabamini in paganismo, quoniam serviebatis peccato, videbamini a iustitia alieni, neque quidquam illi debere, cui nondum eratis addicti. Nunc nihil est quod possit praetexi. Quodsi ipsa recti natura parum vos movet, fructum obsequii longe diversissimum expendite, qui utrumque servitutis genus estis experti. Ueber den ethiſchen Gehalt dieſes Ausſpruches des Ap. bemerkt trefflich Thom. Aq.: quantum ad hoc quod dicit: liberi fuistis iustitiae, id praecipue contingit his, qui ex certo proposito peccant. Nam illi, qui ex infirmitate vel passione peccant, aliquo freno iustitiae retinentur. Sciendum tamen est, quod iste status habet veram servitutem, libertatem autem non veram, sed apparentem. Cum enim homo sit id quod est secundum rationem, tunc homo vere est servus, quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo quod est rationis.

V. 21. Der Ap. fordert die Chriſten zu dem heilſamen Geſchäfte auf, in ihre unſelige Vergangenheit zurückzublicken, um dadurch ſich lebendiger zu erinnern, welch' hohe Gnadengüter ihnen jetzt als Jüngern Jeſu zu Theil geworden ſind. Calv.: pii simul atque illuminari incipiunt Xi spiritu, totam vitam praeteritam, quam extra Xm egerunt, damnabilem libenter agnoscunt, ac tantum abest, ut conentur excusare, ut potius eos sui pudeat. Quinetiam hanc ignominiae suae recordationem perpetuo in animum revocant, quo sic pudefacti verius ac propensius coram Domino humilientur. —— *Ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχ.* Es kann hier eine zwiefache Conſtruction angenommen werden. Es kann hier nämlich das *ἐφ' οἷς* an *καρπόν* angeſchloſſen und der ganze Satz mit in das Gebiet der Frage gezogen werden. Dann müßte man vor *ἐφ' οις* ergänzen *ἐκ τῶν ἔργων τούτων*. So Chryſ., Erasm., Bengel u. A. Natürlicher aber und weit nachdrucksvoller iſt es, von *ἐφ' οἷς* an

die Antwort beginnen zu laſſen, vor demſelben *τοιαῦτα* zu ſuppliren, und zu überſetzen: „ſolch' einen Lohn, deſſen ihr euch jetzt ſchämt." Dieſe Conſtruction beſtätigt ſich auch dadurch, daß das *τὸ γὰρ τέλος* unmittelbar ſich an *ἐπαισχ.* anſchließt. So Clem. Alex., Luther, Heum. u. A. Calvin macht treffend darauf aufmerkſam, wie erſt jetzt die Schaam eintritt, weil der Menſch während des Sündigens die Herabwürdigung durch die Sünde nicht empfindet: innuit enim, quam coeco nostri amore laboremus, dum peccatorum tenebris sumus obvoluti, qui tantas in nobis sordes non reputemus. Sola est lux Domini, quae potest oculos nostros aperire, ut perspicere queant latentem in carne nostra foeditatem. Ille igitur demum Xianae philosophiae primordiis imbutus est, qui sibi serio displicere, ac suae miseriae verecundia confundi bene didicerit. Tandem a consequenti apertius etiamnum indicat, quantum erubescere debeant, quum intelligant se fuisse in praecipitio mortis et ruinae propinquos, imo iam mortis portas ingressos, nisi Dei misericordia retracti essent. —— *Τὸ γὰρ τέλος κτλ.* Nicht unpaſſend wäre es, mit Carpz. hinter *τέλος* abermals ein Fragezeichen zu ſetzen, und *ϑάγατος* als die Antwort anzuſehen. Das *τέλος* nehmen Verſchiedene in verſchiedenem Sinn. In der LXX. für מֶכֶס, סוֹף und קֵץ. Einige nehmen es gleich *καρπός*. Erasm. Schmidt: vectigal. Andere in der Bed. „Strafe," Carpz., Krebs. Wir dürfen es aber hier in keinem anderen Sinne nehmen als gleich darauf, wo es in Bezug auf die *δικ.* vorkommt. Da wird es von *καρπός* unterſchieden, und heißt: „Ausgang, Endziel." Chr. Schmid: ultima linea flagitiorum. Eben ſo kommt *τέλος* vor Phil. 3, 19. 2 Kor. 11, 15. *Θάνατος* im Gegenſatze zu *ζωὴ αἰώνιος* bezeichnet das (ewige) Elend.

V. 22. *Εἰς ἁγιασμόν.* Das *εἰς* können wir auf zwiefache Art erklären. Es iſt entweder ſtatt *ἐν ἁγιασμῷ* geſetzt, dann iſt der Sinn: „in der Heiligung liegt ſo viel Beſeligung, daß dies eine ſchöne Frucht iſt." Oder es drückt *εἰς* würklich das Ziel, den Ausgang jener Frucht aus, wie denn in dieſer Bed. das ל im Hebr. ſo oft Zuſätze bildet. Als die Früchte betrachtet ſodann minder gut Seb. Schmidt die guten Werke, vielmehr ſcheint man alsdann die Würkungen des heiligen Geiſtes darun=

ter verſtehen zu müſſen, die göttliche Kraft zum Guten, durch welche allein Heiligung möglich iſt. Gewöhnlich ſagt man, *καρπὸς εἰς ἁγιασμόν* ſei hier geradezu ſo viel als *καρπὸς ἁγιασμοῦ*, welches aber unerweislich iſt. —— *Τὸ δὲ τέλος*. Dek.: *ἐκ τῶν δεδομένων τ. προσδοκώμενα πιστεῦται, τουτέστιν ἀπὸ ἁγιασμοῦ τὴν αἰώνιον ζωήν.*

V. 23. *Ὀψώνιον* iſt der Sold der Soldaten. Da P. die Sünder als Untergebene der Sünde dargeſtellt hatte, paßte der Ausdruck um ſo mehr. Wenn ſich der Menſch ihr anheim giebt, verheißt ſie allerdings etwas anders, aber ſie täuſcht ihn mit ſcheinbaren Gütern, während er ein bleibendes ſucht, und dieſe ſcheinbaren Güter ſelbſt weiſen ſich nachher als Verderben aus, indem bei ihrem Genuß das wahre Weſen des Menſchen unberückſichtigt bleibt. Sehr ſchön iſt es, daß dieſem *ὀψώνιον* der Ap. auf der Seite der Heiligkeit das *χάρισμα* gegenüberſtellt, denn die Sünde, weil ſie der wahren Natur des Menſchen widerſtrebt, verſpricht Lohn, die Heiligkeit aber, weil ſie allein die Natur des Menſchen befriedigt, fordert von dem Menſchen Gehorſam und läßt ihn die damit verbundene Seligkeit nur als Gnadengeſchenk betrachten. Aug. Epist. CV. ad Sixt: adversus elationis pestem vigilantissime militans: stipendium, inquit, peccati mors. Recte stipendium, quia debetur, quia digne retribuitur, quia meritum redditur: deinde ne iustitia de humano se extolleret bono merito, sicut humanum malum non dubitatur esse pecc., gratia inquit Dei vita aeterna. — Allzu gelehrt und darum falſch Grot., Wetſt.: *χάρισμα* im militäriſchen Sinn ein Donativ im Gegenſatz zu *ὀψώνιον* dem eigentlichen Solde.

Capitel VII.

Inhalt.

Da P. in dem vorigen Cap. behauptet hatte, gerade dadurch werde bei den Chriſten das Obſiegen der Heiligung gewiß, daß ſie nicht mehr unter dem Geſetze ſtänden, ſucht er nun ferner zu zeigen, wie in der That die Chriſten durchaus in keinem Bezuge mehr zum Geſetz als einem Antreibungsmittel zur Heiligkeit ſtehen, und wie, ſo lange der Menſch nur durch das Geſetz ſich zur Heiligkeit antreiben läßt, zwar ein fortwährender Kampf in ihm ſeyn wird, welcher aber, da keine Liebe zum Gebote da iſt, nicht in der Heiligkeit fördert, vielmehr mit jammervoller Verzweiflung über den unaufhörlichen Zwieſpalt endigt.

Theile.

1) Chriſten ſind würklich ganz ohne alle Beziehung auf's Geſetz als Antreibungsmittel zum Guten, und gerade deshalb ſind ſie heiliger als der unter dem Geſetz Stehende, V. 1—7. 2) Darthuung des Verhältniſſes des Geſ. zu den verkehrten Willensneigungen des Menſchen, woraus hervorgeht, daß es ſelbſt heilig iſt und nur die verkehrte Willensrichtung der Menſchen daran Anlaß zur Sünde nimmt, daß es aber auch eben deshalb nicht Heiligkeit bewürken kann. Es deckt den Zwieſpalt nur auf, ohne ihn heben zu können. V. 7—25.

Erſter Theil: Chriſten ſind würklich ganz ohne alle Beziehung auf's Geſetz als Antreibungsmittel zum Guten, und gerade deshalb ſind ſie heiliger als der unter dem Geſetz Stehende, V. 1—7.

V. 1. Der Ap. hatte freilich zu Ende des vorigen Cap. nicht ſowohl vom Verhältniſſe des νόμος zu Chriſto geſprochen, als von der ἁμαρτία und σάρξ. Allein er war ja davon ausgegangen, daß eben, ſo lange der Menſch unter dem νόμος ſei, die ἁμαρτία nicht ertödtet werde. Daher ſchließt es ſich wohl an, wenn er nun zeigt, daß das Geſetz als Antrieb zur Heiligung für

die Chriſten nicht mehr gelte, daß ihre Heiligung jetzt ganz und gar das Reſultat der Gnade ſeyn müſſe, inſofern dieſelbe objectiv dem Menſchen vorgehalten wird und ſubjectiv ihm als innerer Antrieb dient. Um nun die Entbindung der Chriſten vom Geſetz als Antrieb zur Heiligung darzuthun, läßt er auch hier ſich nicht auf eine begriffliche Erörterung ein, ſondern bedient ſich wieder eines Bildes, durch welches er ſeine Sache anſchaulich machen will. In dieſem Bilde iſt aber manche Dunkelheit, es hat daher ſehr mannigfaltige und von einander abweichende Erklärungen erhalten. Die Abweichungen im Einzelnen werden wir bei Erklärung des Einzelnen bemerklich machen. Die beiden verſchiedenſten Anſichten vom Ganzen ſind die — um ſie nach ihren älteſten Urhebern zu benennen — Origeniſtiſche und Auguſtiniſche. Die letztere iſt folgende, wie er ſie Prop. 36. ausſpricht: cum ergo tria sint, anima tanquam mulier, passiones peccatorum tanquam vir, et lex tanquam lex viri; non ibi peccatis mortuis, tanquam viro mortuo liberari animam dicit, sed ipsam animam mori peccato, et liberari a lege, ut sit alterius viri i. e. Xi, cum mortua ſuerit peccato, quod ſit, cum adhuc manentibus in nobis desideriis et incitamentis quibusdam ad peccandum non obedimus tamen, nec consentimus, mente servientes legi Dei. Dieſer Auslegung folgen Juſtinian, Toletus und Beza. Letzterer ſagt: Es giebt zwei Ehen. In der erſten iſt der alte Menſch das Weib, die überwiegende Sündenlaſt der Mann, Vergehungen aller Art die Erzeugniſſe. In der andern iſt der neue Menſch das Weib, Chriſtus der Mann, die Früchte des Geiſtes nach Gal. 5, 22. die Kinder. Wenn man dieſer Auslegung folgt, macht das Gleichniß weniger Schwierigkeit, als bei andern Erklärungen, dann iſt nämlich der Sinn dieſer: Euer früherer Gatte war die Sünde, dieſe hat Chriſtus ihren Folgen nach am Kreuze aufgehoben, woraus auch die würkliche Aufhebung hervorgeht, demnach ſeid ihr von dieſer Eheverbindung frei. Nun verhaltet auch ihr, vermöge der Ertödtung der Sünde, zu derſelbigen euch wie todt. Bei dieſer Erkl. des Satzes müßte man annehmen, daß der Ap. das zuletzt im vorigen Cap. Ausgeführte nochmals unter andern Bildern wiederholen wolle. Allein wenn auch das Gleichniß ſelbſt bei dieſer Auslegung keine Schwierig-

keit macht, ſo iſt doch der Zuſammenhang völlig dagegen, indem das 7te Cap. von V. 7. an durchaus von dem Verhältniſſe des Sittengeſetzes und nicht der Sünde zu den Menſchen ſpricht. Dazu kommt, daß bei dieſer Erkl. auf eine höchſt unnatürliche Art V. 4. *τῷ νόμῳ*, und V. 5. *ἀπὸ τοῦ νόμου* von dem Ehegeſetze verſtanden wird, und erſt V. 5. bei dem *τὰ διὰ τοῦ νόμου* die Erwähnung des Sittengeſetzes zugeſtanden wird, wobei dann die wichtige Unterſuchung V. 7. ſich nur zufällig anknüpfen ſoll. Weit mehr hat dagegen für ſich die andere Erkl., welche ſich bei Orig., Chryſ., Oek., Theod., Ambr., Hilar. findet, und von Thomas Aq., Calv., Bucer u. v. A. angenommen wurde. Es iſt dieſelbe folgende: Der Ap. ſtellt den Menſchen als Weib vor, das einen Mann bedarf, inſofern der Menſch nur in einem Höheren ruhen kann, welches Norm ſeines Lebens wird. Dieſer Mann war früher das Sittengeſetz. Deſſen Würkſamkeit als eines Gebieters iſt aufgehoben, es iſt für den Menſchen wie todt, demnach kann und muß ſich der Menſch einen andern Herrn wählen. So weit bis V. 4. Da kehrt plötzlich der Ap. den Vergleich um, indem er ſagt: Ihr ſeid dem Geſetz geſtorben. Demnach ſchmelzen zwei Gleichniſſe zuſammen. Ein ſolches Ueberſpringen von dem einen in das andere kann man ſich aber auch aus der Lebendigkeit des Ap. wohl erklären, zumal da beide Vergleiche völlige Wahrheit haben. Vgl. Stier, Beitr zu gl. Schriftverſt., Th. 2. S. 287. Chryſ. und Theoph.: *τὸ ἀκόλουθον ἦν εἰπεῖν, Ὥστε, ἀδελφοί, οὐ κυριεύει ὑμῶν ὁ νόμος· ἀπέθανε γάρ. Ἀλλ᾽ οὐκ εἶπεν οὕτως, ἵνα μὴ πλήξῃ τοὺς Ἰουδαίους, ἀλλὰ τ. γυναῖκα εἰσάγει τελευτήσασαν, τουτέστιν, αὐτούς, ὥστε διπλῆς ἀπολαύειν τ. ἐλευθερίας. Εἰ γὰρ τελευτήσαντος τοῦ ἀνδρὸς ἀπήλλακται τ. ἐξουσίας τοῦ νόμου, πολλῷ μᾶλλον ἠλευθέρωται, ὅταν κ. αὐτὴ τετελευτηκυῖα φαίνηται.* — Was die Bed. von *νόμος* betrifft, ſo redet der Ap. hier zu Juden und Judaiſten, zunächſt alſo muß *νόμος* das moſaiſche Geſetz bezeichnen, aber nicht in Bezug auf ſeinen Inhalt, ſondern auf ſeine Form, inſofern es nämlich Geſetz iſt, inſofern es etwas äußerlich Verpflichtendes iſt, vgl. das zu C. 3, 20. Geſagte. Da nun dieſer Charakter des äußerlich Verpflichtenden ſtatt innerlich Belebenden jedem Moralgeſetz zukommt, ſo liegt auch hier dieſer Deduction etwas für alle Zeiten und Men-

ſchen Geltendes zu Grunde. —— Ἀδελφοί, γιγνώσκουσι κτλ. Der Ap. macht einen ſolchen liebevollen Eingang, um, was er zu ſagen hat, tief in die Gemüther zu prägen. Daß er denen, an welche er ſchreibt, Geſetzeserkenntniß beilegt, zeigt nicht gerade, daß es Judenchriſten waren. Viele Heidenchriſten waren vorher Proſelyten des Judenthums geweſen und kannten daher das Geſetz. Der νόμος bezeichnet ſonach hier das moſaiſche Geſetz. Aehnlich iſt die Anrede Gal. 4, 21. Es kann nun aber gefragt werden, auf welchen Theil des Geſetzes hier P. Bezug nehme. Mehrere Ausleger meinen, auf die Ehegeſetze 5 Moſ. 5, 18. 3 Moſ. 20, 10., allein augenſcheinlich beruft ſich der Ap. nur in Bezug auf V. 1. auf die Geſetzeskenntniß ſeiner Zuhörer, denn V. 2. ſchließt er ja nur als einen Subſumtionsfall an V. 1., demnach ſcheint der Ap. auf den talmudiſchen Geſetzesſpruch Bezug zu nehmen: Tr. Schabbath fol. 151, 2. כְּשֶׁמֵּת הָאָדָם בָּטֵל מִן הַמִּצְוֹת „Wenn der Menſch ſtirbt, hat er keine Verpflichtung mehr zu den Geboten.“ Auch dieſer Ausſpruch konnte heidniſchen Proſelyten des Judenthums, die ſich um dergleichen Dinge bekümmern mußten, bekannt ſeyn. —— Ὅτι ὁ νόμος κυρ. Unrecht wäre es, mit Chr. Schmid hier unter dem νόμος das Ehegeſetz zu verſtehen, vielmehr iſt es hier das ganze moſaiſche Geſetz. Noch verwerflicher iſt es daher, wenn Carpz. nicht nur νόμος von den Ehegeſetzen verſteht, ſondern ἄνθρωπος als die Frau betrachtet, und dann zu ζῇ ergänzt ὁ ἄνθρ. d. i. der Ehemann, wie Carpz. will, ſo daß ſchon hier der Sinn der ſpecielle wäre: das Ehegeſetz bindet die Frau, ſo lange der Mann lebt. Eben ſo gezwungen verbinden Andere, Hammond, Elsn., ἀνθρώπου mit νόμος in der Bed. ἀνθρώπινος. —— Ἐφʼ ὅσον χρόνον ζῇ. Es iſt hier die Frage, was für ein Subject wir zu ζῇ hinzuzudenken haben? Orig., Ambroſ. und danach Erasm. Grot., Koppe nehmen νόμος als Subj. an. Weit richtiger Aug., Oek., Thom Aq. u. v. A., welche ἄνθρωπος ergänzen. Das ergiebt ſich theils aus dem ζῶντι ἀνδρί, welches V. 2. ſich durch γάρ gleich hieran ſchließt, theils aus der Parallele 1 Kor. 7, 39. Freilich muß man ſagen, daß, da alsdann unter dem ἄνθρωπος doch eigentlich auf den Mann hingedeutet wird, man eigentlich erwarten ſollte, daß P. von dem Tode der Frau ſprechen würde, durch welchen der Mann der Herrſchaft des Geſetzes

ſetzes

ſetzes erledigt wird, weshalb auch die Ausleger, welche ἀνδϱ. ergänzen, meinen, daß der Ap. dabei an die Wendung des Gleichniſſes denke, die V. 4. ſich findet. Indeß iſt dieſes gar nicht nöthig. Wie Dek. bemerkt, hat nämlich P. die Freiheit, da er jenen Satz ſo allgemein geſtellt hat, entweder den Mann oder die Frau ſterben zu laſſen, und es iſt der Satz allgemeiner ſo zu faſſen: Wo irgend Tod eintritt, da hört die Geſetzesverpflichtung auf. — Das κυϱιεύειν hat die Bedeutung „rechtskräftig ſeyn.“ Auch bei den Rabbinen wird das Geſetz perſonificirt, R. Jsmael, de anima, c. 7.

V. 2. Das γάϱ zeigt an, daß Beſtätigung des allgemeinen Satzes folgt. —— Ὕπανδϱος. Das Wort kommt ſowohl bei Profanſcribenten, als in den Apokryphen Sirach 9, 8. 41, 26. vor, ja es findet ſich auch im Hebr. 4 Moſ. 5, 29. אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ, wo die LXX. ebenfalls ὕπανδϱος. —— Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀ. Der Talmud Tract. Kidduſchin, fol. 2, 1. ſagt: „Ein Weib beſitzet ſich ſelbſt (wird frei) durch den Scheidebrief und den Tod des Gatten.“ —— Δέδεται νόμῳ „durch die im moſaiſchen Geſetz enthaltenen Ehegeſetze. —— Κατήϱγηται. Dek.: ἀντὶ τοῦ ἀπολέλυται, ἠλευθέϱωται. Der Syrer: ܐܶܬܚܰܪܪܰܬ. In der LXX. findet es ſich nur in der Bedeutung „hindern;“ allein im Chald. und Rabb. hat das in dieſen beiden Sprachen entſprechende בַּטֵּל מִן auch die Bedeutung „befreit werden.“ So im N. T. weiter unten V. 6. und Gal. 5, 4. Ganz entſprechend iſt der Sprachgebrauch von בַּטֵּל מִן in der Stelle des Talmud, Berachoth c. 2., wo R. Gamaliel ſagt: אֵינִי שׁוֹמֵעַ לָכֶם לְבַטֵּל מִמֶּנִּי עֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם אֲפִילוּ שָׁעָה אַחַת „Ich laſſe mich nicht von euch bewegen, auch nur auf eine Minute mich vom Geſetze Gottes loszumachen.“ —— Ἀπὸ τ. νόμου τ. ἀ. erklärt Grot. treffend: a lege quae viro consulebat, oder wie Beza: ab imperio viri, ab eo vinculo, quod eam ad virum adstringebat.

V. 3. Χϱηματίζω im Act. und Medium in der Bedeutung: „einen Namen ſich erwerben, den Namen führen,“ bei Profanſcribenten und im N. T. Apg. 11, 26. —— Γίνεσθαι ἀνδϱὶ ἑτέϱῳ iſt Hebraismus, ſ. LXX. in 3 Moſ. 22, 12. —— Τοῦ μὴ εἶναι αὐτήν, der gewöhnliche Hebr. ſtatt ὥςτε.

V. 4. Nunmehr ſchreitet Paulus zur Anwendung des Gleichniſſes. Da es nun eigentlich heißen ſollte: das Geſetz iſt euch geſtorben, ſo fragt ſich, inwiefern Paulus dies ſagen könne? Orig. meint, da im alten Bunde nur die Andeutung der Herrlichkeit des neuen geweſen, ſei die σκιά durch das σῶμα aufgehoben worden (Hebr. 10, 1.). Vielmehr giebt uns aber P. die Antwort auf dieſe Frage Kol. 2, 14. Eph. 2, 15. Der Menſch konnte das Ideal der Heiligkeit nicht realiſiren, alle Forderungen des Geſetzes nicht vollkommen erfüllen. Chriſtus erſchien und ſtellte die vollendete Heiligkeit dar. Objectiv betrachtet der Gläubige dieſe als die ſeinige, während ſie ſubjectiv durch das πνεῦμα τ. Χοῦ auf ihn übergeht. Inſofern iſt das Geſetz nicht mehr Richter über den Menſchen, ſeine Anforderungen werden befriedigt (ſ. Aug. c. Faust. l. XV. c. 8.). Der Apoſtel behauptet nun aber auch das Umgekehrte, daß wir für das Geſetz geſtorben ſind; dies iſt die natürliche Folge davon, daß das Geſetz für uns todt iſt. Iſt uns objectiv die Verſicherung gegeben, daß es keine richterliche Gewalt mehr über uns hat, ſo iſt auch die natürliche Folge davon, daß wir uns in unſerm Innern nicht mehr in Beziehung darauf als auf einen Richter zu betrachten haben. — Das τῷ νόμῳ verſteht nun in Uebereinſtimmung mit der oben angegebenen Auguſtiniſchen Erklärung Juſtinian von dem Ehegeſetze, Beza aber will, daß es hier gleichbedeutend mit ἁμαρτία ſei, indem per meton. causa efficiens pro effecto geſetzt ſei, welches kein Menſch glauben wird. —— Διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χ. Einige kathol. Interpreten, wie Juſt., erklären σῶμα von dem myſtiſchen Körper Chriſti, der Kirche, welcher die Chriſten durch die Taufe einverleibt werden. Vielmehr iſt es offenbar, daß Paulus den gekreuzigten Leib Chriſti meint, durch den die Anforderung des Geſetzes, welches Schuldtilgung verlangt, befriedigt wird. Aehnlich Kol. 1, 22. 2, 14. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 10, 5. 10. Eph. 2, 15. —— Τῷ ἐκ νεκρ. ἐγερθ. bildet einen leiſen Gegenſatz zu σῶμα sc. θανατωθὲν Χοῦ. Der auferſtandene Chriſtus iſt der zweite Eheherr der Seele und zugleich auch der Held, der ſie von dem erſten Eheherrn durch den Tod entbindet und ihn durch ſeinen eignen Tod gleichſam tödtet. Paulus hebt die Auferſtehung hervor, inſofern Chriſtus ſeitdem jene Machtvollkommenheit erlangt hat, die Erlöſeten ihrem Ziel entgegenzuführen und namentlich ihnen auch die

Kräfte zu einem neuen Leben mitzutheilen. —— Ἵνα καρποφορήσωμεν τ. θ. Theod.: κ. ἐπειδὴ συνάφειαν κ. γάμον τὴν εἰς τ. κύριον προςηγόρευσε πίστιν, εἰκότως δείκνυσι κ. τὸν τοῦ γάμου καρπόν. Erasm.: ita nunc felicius nacti matrimonium, fructum edatis, Deo socero Christoque sponso dignum. Gott wird in der That gleichſam als der Familienvater vorgeſtellt, welcher die Erlöſeten mit Chriſto als ihrem Bräutigam verbindet.

V. 5. Daß dieſe Verbindung des Menſchen mit Chriſto ſtatt mit dem Geſ. auch durchaus erforderlich geweſen ſei, wofern eine wahre Heiligung erfolgen ſollte, bezeugt nunmehr P., indem er die Chriſten auf ihre Erfahrung in dem früheren Zuſtande hinweiſet, wo die Sünde ſich in ihnen ſo kräftig bewies. —— Ὅτε γ. ἦμεν ἐν τ. σαρκί. Daß der Apoſtel durch dieſen Ausdruck das Leben vor der Bekehrung meine, iſt klar, doch weichen die Interpreten in der ſpecielleren Erklärung deſſelben ab. Theod., Dek., Grot., Schleusn. verſtehen unter σάρξ geradezu das A. T. Wenn man aber auch σάρξ im Gegenſatze zu πνεῦμα abgeleiteter Weiſe auf die altteſtamentliche Theokratie beziehen kann, ſo iſt doch niemals die Grundbedeutung zu überſehen. Zunächſt bezeichnet σάρξ den Zuſtand, in welchem der Menſch ſich nach ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhange von Natur befindet, in welchem er der göttlichen Lebenskräfte entbehrt. Insofern nun dies bei altteſtamentlichen Theokraten der Fall war, insofern kann auch die ganze altteſtamentliche Verfaſſung σάρξ genannt werden. Ἐν σαρκὶ εἶναι (C. 8, 8. 9.) gleich κατὰ σάρκα περιπατεῖν, C. 8, 5. 13. Vgl. zu 7, 14. u. 1, 3. Treffend Calv.: solis naturae dotibus esse praeditum, sine singulari gratia, qua electos suos D. dignatur. Chryſ.: οὐκ εἶπεν, ὅτε ἦμεν ἐν τ. νόμῳ πανταχοῦ φειδόμενος δοῦναι αἱρετικοῖς λαβήν, ἀλλ' ὅτε ἦμεν ἐν τ. σαρκί, τουτέστι ταῖς πονηραῖς πράξεσι, τῷ σαρκικῷ βίῳ. τοῦτο δὲ εἰπών, οὔτε αἴτιον εἶναί φησιν ἁμαρτημάτων τ. νόμον, οὔτε ἀπαλλάττει αὐτὸν τ. ἀπεχθείας, κατηγόρου γὰρ τάξιν ἐπεῖχε πικροῦ, ἀπογυμνῶν τ. ἁμαρτήματα. ὁ γὰρ τῷ μηδὲν πείθεσθαι βουλομένῳ πλείονα ἐπιτάττων, πλεονάζει τὸ παράπτωμα. —— Τὰ παθήματα τ. ἁμ. „Leidenſchaften, Affecte," eben ſo bei Profanſcribenten und Gal. 5, 20. Xen., Cyr. 3, 1. 10. πάθημά συ λέγεις τῆς ψυ-

χῆς εἶναι τὴν σωφροσύνην, ὥςπερ λύπην — οὐ μάθημα. —— Τὰ διὰ τ. νόμου. Fälſchlich will Chryſ. und Carpz. ergänzen φαινόμενα, γνωστά. Locke nimmt das διά als Bezeichnung des Zuſtandes (wie Röm. 2, 27.): that remained in us under the law. Ihm folgt Mich.: „die beim Geſ. bleiben." Vielmehr iſt zu ergänzen γεγονότα nach V. 8. Calv.: hominis perversitas, quo magis iustitiae repagulis coercetur, eo furiosius erumpit. Doch hat auch der Apoſtel hier eben ſo wenig wie V. 8. ὑπὸ τοῦ νόμου geſagt, weil ja nämlich das Geſetz nur Gelegenheitsurſach iſt. —— Ἐνηργεῖτο ἐν τ. μέλ. Einige, wie Outhof, wollten ἐνηργ. in paſſiver Bedeutung genommen wiſſen, welches zwar zuläſſig, doch kommt es unzähligemal im N. T. als Medium vor und nicht weniger bei Profanſcr. (Raphel, Nott. Polybb.), ſo daß es am beſten hier eben ſo. Erasm. bemerkt dazu: secreto agebant, nam occulta vis dicitur ἐνέργεια, velut in semine et vis mentis in homine. Das ἐν vor μέλ. will Grot. „durch" überſetzen, ſo daß die Glieder wie oben im 6ten Capitel als Werkzeuge betrachtet würden. Wir nehmen es in ſeiner eigentlichen Bedeutung, vergleichend V. 23. Der Apoſtel denkt ſich die Sündenluſt als ein Gift, welches, in dem innerſten Grunde der Willensrichtung erzeugt, ſofort die ganze Erſcheinung des Menſchen durchdringt, und alle Fähigkeiten des Geiſtes und des Leibes (Limb.: sub membris etiam comprehenduntur intellectus et voluntas) in ſeinen Dienſt nimmt. Chryſ.: ἵνα μηδὲ τ. σαρκὸς κατηγορήσῃ, οὐκ εἶπεν, ἃ ἐνεργεῖ τὰ μέλη, ἀλλ' ἃ ἐνεργεῖτο ἐν τ. μέλ. ἡμ., δεικνὺς ἑτέρωθεν οὖσαν τῆς πονηρίας τ. ἀρχήν, ἀπὸ τῶν ἐνεργούντων λογισμῶν. ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τεχνίτου τάξιν ἐπεῖχε, κιθάρας δὲ τῆς σαρκὸς ἡ φύσις, οὕτως ἠχοῦσα ὡς ἠνάγκαζεν ὁ τεχνίτης. Mel: primum enim illa ingens dubitatio, quae in omnium hominum animis haeret, certe est efficax in membris, quia propter illam dubitationem ruunt homines contra voluntatem Dei, ut, quia non confidunt Deo, multa faciant metu et diffidentia contra voluntatem Dei. Hanc autem diffidentiam auget lex, quae, quia semper accusat, facit ut corda sint aversa a Deo, fugiant Deum, non invocent, non confidant .... Est autem hic locus diligenter observandus, ut discamus illam dubitationem esse peccatum, ut repugnemus et erigamus

nos Evangelio et sciamus, esse cultum Dei, in illis terroribus repugnare dubitationi et diffidentiae. Eine neue, große Lehre! —— Εἰς τὸ καρποφ. τ. θαν. Es wird das Sündenelend perſonificirt und Gotte V. 4. entgegengeſtellt, als erlebte daſſelbe gleichſam Freude an den in die Sündenluſt ſich ſtürzenden Sündern. Das Geſetz konnte nur das Bewußtſeyn des Zwieſpalts erwecken, ja die Luſt zur Sünde wurde oft noch größer, wenn man ſich des Verbots gewiß war (V. 8.), daher kommt durch das Geſetz der θάνατος, das Elend des Menſchen, nur auf ſeine höchſte Spitze.

V. 6. Im Gegenſatz zu jenem geſetzlichen Zuſtande ſtellt nun Paulus dar, wie die Chriſten mit einem neuen Lebenselemente Gott dienen und nach Heiligkeit ſtreben. — Es iſt hier zuerſt die Lesart in Erwägung zu ziehen. Ἀποθανόντες findet ſich in A C und ſehr vielen Minuskel-codd., desgleichen bei den griech. VV. und bei Rufin. Τοῦ θανάτου leſen D E F G, die Vulg. und die meiſten lat. VV. Ἀποθανόντος endlich wollte man bei Chryſ. finden, nach welcher Vermuthung es Beza, Piscator, Grot., Vitringa und verſchiedene Andere in den Text aufnahmen, wiewohl von keinem cod. begünſtigt. Allerdings ſcheint es auf den erſten Anblick, als habe Chryſ. ſo geſchrieben, indem er die Note macht: ὡσανεὶ ἔλεγεν, ὁ δεσμός, δι' οὗ κατειχόμεθα, ἐνεκρώθη κ. διεῤῥύη, ὥστε τὸν κατέχοντα μηδὲν κατέχειν λοιπόν, τουτέστι τ. ἁμαρτίαν. Allein vorher ſagt er: καὶ πῶς ἡμεῖς κατηργήθημεν; τοῦ κατεχομένου παρὰ τῆς ἁμαρτίας ἀνθρώπου παλαιοῦ ἀποθανόντος κ. ταφέντος. Daraus geht hervor, daß Chryſ. ſagen will: Indem der alte Menſch geſtorben iſt für die Feſſel der Sünde, die ihn band, iſt auch die Feſſel für ihn geſtorben. Er hat daher ſo conſtruirt: ἀποθανόντες πρὸς ἐκεῖνο ἐν ᾧ κ. So wie Chryſ. oben einen Wechſelvergleich zwiſchen Geſ. und Menſch annahm, ſo hier zwiſchen Sünde und Menſch. Dieſen ſeinen Sinn drückt Theoph. völlig aus: οὐκ εἶπεν, ὅτι κατηργήθη ὁ νόμος, ἵνα μὴ πλήξῃ τ. Ἰουδαίους· ἀλλὰ κατηργήθημεν ἡμεῖς ἀπὸ τ. νόμου, ὅ ἐστιν, ἀπελύθημεν ἀποθανόντες, κ. νεκροὶ κ. ἀκίνητοι γενόμενοι πρὸς ἐκεῖνο τ. πρᾶγμα ἐν ᾧ κατειχόμεθα. Ἐν αὐτῇ γὰρ οἷόν τινι δεσμῷ κατεχόμεθα. Die äußeren Gründe ſprechen demnach entſchieden für ἀποθανόντες, welches auch paſ-

ſend an das ἐθανατώθητε V. 4. ſich anſchließt, ſo daß der Vergleich von V. 4. an ſich gleich bleibt, indem der Menſch als der Hingeſtorbene dargeſtellt wird. Dazu kommt noch, daß bei der ungewöhnlichen Hypallage des ἀποθ. ſich leicht die Veränderung der Lesart erklären läßt. Wir haben uns nämlich das ἀποθ. an der Spitze des Verſes hinter νυνὶ δὲ zu denken. Ganz unüberlegt wollte Semler das ſtreitige Wort ganz aus dem Text verweiſen. — Das κατέχεσθαι entſpricht dem κυριεύειν, welches V. 1. dem Geſ. beigelegt wird. —— Ἐν καιν. πν. Der Gen. iſt Gen. exeg. „auf eine neue Weiſe, nämlich vermittelſt eines neuen geiſtigen Lebenselements.” Richtig Calv.: spiritum litterae opponit, quia antequam ad Dei voluntatem voluntas nostra per sp. s. formata sit, non habemus in lege nisi externam litteram, quae fraenum quidem externis nostris actionibus iniicit, concupiscentiae autem nostrae furorem minime cohibet. Und Mel.: ideo dicitur littera, quia non est verus et vivus motus animi, sed est otiosa imitatio interior vel exterior, nec ibi potest esse vera invocatio, ubi cor non apprehendit remissionem peccatorum. Wollte man nämlich den Satz auf die Spitze ſtellen, ſo könnte man ſagen: Alle guten Handlungen des unter dem Geſetz ſtehenden Menſchen ſind heuchleriſch, indem ſie nur eine todte Nachbildung eines den eignen Willensneigungen gegenüberſtehenden Gebotes ſind. So muß daher der Gott, deſſen Leben unmittelbar die Heiligkeit iſt, erſt vermittelſt des Glaubens an die Erlöſung das Leben des Menſchen geworden ſeyn, damit die menſchliche Heiligkeit aus Selbſtantrieb hervorgehe. Sehr treffend ſagt daher Aug., der alte M. ſei sub lege, der neue cum lege. Vgl. Uſteri, Paul. Lehrb., S. 31 f.

Zweiter Theil: Darthuung des Verhältniſſes des Geſ. zu den verkehrten Willensneigungen des Menſchen, woraus hervorgeht, daß es ſelbſt heilig iſt, und nur die verkehrte Willensrichtung des Menſchen daran Anlaß zur Sünde nimmt, daß es aber auch eben deshalb nicht Heiligkeit bewürken kann. Es deckt den Zwieſpalt nur auf, ohne ihn heben zu können. V. 7 — 25.

V. 7. Vorher hatte der Apoſtel die Meinung zurückgewieſen, als befördere das Geſ. mehr denn die Gnade die Heiligung, nun

da er die Chriſten auf ihre Erfahrung verwieſen, daß unter dem Geſ. mehr als unter der Gnade die Sünde über den Menſchen Herr werde, konnte der Gedanke entſtehen, ob etwa das Geſ. ſelbſt etwas Ungöttliches ſei. Da beginnt der Apoſtel in einer Auseinanderſetzung, welche eine ſo tiefe Kenntniß des menſchlichen Herzens verräth, daß man ſagen möchte: hier iſt es der Schöpfer des Herzens, welcher das Herz ſelbſt erklärt, das Verhältniß des göttlichen Geſ. zu den entgegenſtehenden Neigungen des Menſchen zu ſchildern, woraus denn hervorgeht, daß das Geſ. Gottes ſelbſt heilig und gut iſt, daß aber die verderbte Geſinnung des Menſchen daran Gelegenheit zur Sünde nimmt, und ſich hier das Böſe eben recht als Böſes ausweiſt, indem es das Gute und Göttliche zum Böſen mißbraucht. Auf der andern Seite aber wird auch durch eben dieſe Auseinanderſetzung klar, daß das Geſ. unmöglich wahre Heiligung bewürken kann. — Einen Commentar zu dem Urtheile Pauli über den Werth des Geſ. giebt Aug. c. Faust. l. XV. c. 8.: lex semper est bona, sive obsit hominibus gratia vacuis, sive prosit gratiae plenis. Quemadmodum sol semper est bonus sive dolentibus oculis noceat sive sanos mulceat. Proinde quod est oculis sanitas ad videndum solem, hoc est gratia mentibus ad implendam legem et sicut oculi sani non delectationi solis moriuntur, sed illis ictibus asperis radiorum, quibus aegri reverberati in densiores tenebras pellebantur, ita etiam anima, quae per caritatem spiritus salva facta est, non iustitiae legis mortua dicitur, sed illi reatui ac praevaricationi, in quam lex per litteram, cum gratia defuit, favebat. Vgl. die ſchöne Stelle des Hieron. Quaest. VIII. ad Algas. (ſ. auch Suiceri Thes. T. II. p. 424.) —

Ehe wir indeß zur Erklärung des Einzelnen ſchreiten, müſſen wir hier eine Frage berühren, deren Beantwortung auf das Verſtändniß des ganzen folgenden Abſchnittes Einfluß hat. Es iſt nämlich dieſe, ob uns hier der gewöhnliche Zuſtand eines ſolchen beſchrieben wird, der unter dem Geſetze, oder unter der Gnade ſteht? Die verſchiedene Anſicht hierüber hat den größten Einfluß auf die Glaubenslehre, Sittenlehre und Paſtoralik. Wenn man freilich nur irgend auf den Zuſammenhang dieſes 2ten Theils des 7ten Capitels mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden rückſichtigt, ſo kann es gar nicht möglich ſeyn, dieſen Abſchnitt von

einem anderen, als dem unter dem Geſetz Stehenden zu erklären. Richtig iſt, was Adam Clarke in ſeinem Comm. ſagt: if the contrary could be proved, the argument of the opponent would go to demonstrate the insufficiency of the gospel as well as the law. Indeß müſſen wir doch auf die Gründe dafür aufmerkſam machen. Die Theſis dieſes zweiten Theils des Capitels ſteht V. 5., wo der Zuſtand des Geſetzlichen als ein durchaus ſündiger beſchrieben wird. Eben ſo ſteht die Theſis zu Cap. 8. in V. 6., wo der Zuſtand des Begnadigten als ein (relativ) ſündenfreier beſchrieben wird. Da ſich nun Paulus die Aufgabe geſetzt hat, die Heiligkeit des Geſ. als ſolches und den eigentlichen Grund der Sünde anzugeben, ſo iſt es augenſcheinlich, daß er hier den Zuſtand des Geſetzlichen ſchildert. Es ſtehet ſich auch das 7te und 8te Capitel eben ſo beſtimmt gegenüber, wie V. 5. und 6. des 7ten Capitels. Wir leſen am Schluß des 7ten Capitels unter der Formel ἄρα οὖν das Ergebniß eben dieſes Abſchnittes zuſammengefaßt, welches ein unüberwindlicher Zwieſpalt iſt, und dagegen am Anfange des 8ten Capitels unter derſelben Formel ἄρα οὖν das Ergebniß aus dem früher über den Zuſtand des Begnadigten Geſagten, welches die Aufhebung der Verdammniß und ein Wandel nach dem Geiſte iſt. Das νῦν in dieſem erſten Verſe entſpricht ganz dem νῦν in Cap. 7, 6. Und ſo wie demnach die ganze Maſſe des ſiebenten und achten Capitels ſich entſchieden gegenübergeſtellt iſt, ſo auch mehreres Einzelne. Die Klage V. 24. ſteht in Oppoſition mit dem Danke V. 25. Während V. 23. der Beſchriebene ſich für gefangen genommen unter der Sünde Geſ. erklärt, erklärt der Cap. 8. Beſchriebene V. 2. ſich frei gemacht von dem Geſ. der Sünde. Während Cap. 7, 14. ein unauflösbarer Widerſtreit des geiſtlichen Geſ. und des fleiſchlichen Sinnes behauptet wird, und der V. 18. Beſchriebene das Vollbringen des Guten nicht finden kann, erfüllt nach Cap. 8, 4. der Begnadigte die vom Geſ. geforderte Gerechtigkeit, indem er nach dem Geiſte wandelt. Während es endlich Cap. 7, 5. heißt ὅτε ἦμεν ἐν σαρκί, hieß es Cap. 8, 9. ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί. Vortrefflich entwickelt viele von dieſen Momenten und den Zuſammenhang Turretinus z. d. St. Sonach ergiebt uns ſchon die bloße Betrachtung des Inhaltes und Zuſammenhanges beider Capitel ein beſtimmtes Reſultat. Außerdem würde nun aber auch die Würde und der Geiſt des Chriſtenthums

ſehr gegen die Annahme ſeyn, als wiſſe es im Menſchen bloß das Bewußtſeyn des Zwieſpaltes zu wecken, ohne doch denſelben heben zu können. Zu erwecken wußten viele Lehrer der alten Welt dieſes Bewußtſeyn, wenn freilich nicht ſo gründlich als das Chriſtenthum; doch dem, was im Menſchen herrſchen ſoll, würklich die Herrſchaft zu verſchaffen, das vermochte keine Philoſophie. Ad. Clarke: This opinion has most pitifully and shamefully not only lowered the standard of christianity, but destroyed its influence and disgraced its character. Betrachten wir nunmehr die Geſchichte der Auslegung dieſes Abſchnittes. Die älteren Kirchenlehrer hatten denſelben einſtimmig von dem erklärt, der noch nicht Chriſt geworden, welcher in ſeinem Kampfe noch nicht durch den Geiſt Chriſti unterſtützt worden. So Orig., Tertull., Chryſ., Theod. Auch Auguſt. iſt in früherer Zeit dieſer Anſicht gefolgt (Prop. 41. in ep. ad Rom., Confess. l. VII. c. 21. l. VIII. c. 5. Ad Simpl. l. I.). Allein bald waren ihm im Streite mit den Pelagianern die beiden Ausſprüche V. 17. und V. 22. bedenklich geworden. Dieſelben, meinte er, könnten nicht dem Menſchen vor ſeiner Wiedergeburt zugeſchrieben werden, ſonſt würden ſie einem ſolchen einen zu hohen Grad des eignen Guten beilegen (Aug. contra duas epp. Pell. l. I. c. 12. Retract. l. I. c. 23. l. II. c. 1.). Bei der Entſcheidung dieſer Streitfrage kommt alles darauf an, wie man den Begriff „Wiedergeburt" faßt. Die Kirchenväter begriffen öfters unter jenem Ausdrucke zwei verſchiedene ſittliche Zuſtände des Menſchen, den des innern Zwieſpaltes, wo der Menſch ſeinen eigenen Willen und den göttlichen vor ſich ſieht, und kämpft, welchem von beiden er folgen ſolle, und den des Lebens *κατὰ πνεῦμα*, wo die Neigungen, die Geſinnung des Menſchen mit dem göttlichen Willen in Einklang ſind, wo die Liebe den Menſchen von ſelbſt zur Erfüllung des göttlichen Willens treibt. Sie verſtanden unter dem Wiedergebornen überhaupt einen ſolchen, der ſich die Erfüllung des göttlichen Willens angelegen ſeyn läßt. Wird der Begriff der Wiedergeburt ſo weit gefaßt, ſo wäre alsdann der Unwiedergeborne der Geſetzloſe, der, in welchem noch gar nicht einmal ein Zwieſpalt vorhanden iſt. Von eben ſolchen rohen Sündern, und zwar namentlich von Juden, die mehr oder weniger das Bewußtſeyn von der Verbindlichkeit des Geſetzes

hatten, verſtanden denn auch die Kirchenlehrer dieſe Ausſprüche Pauli. Dagegen ſich zu erklären hatte nun Aug. allerdings Grund, denn in Menſchen dieſer Art iſt ja eben kein ſo lebendiger Zwieſpalt zu finden, wie der Apoſtel ihn hier ſchildert. Calvin ſagt wahr: homo suae naturae relictus, totus sine repugnantia in cupiditates fertur. Quanquam enim impii stimulis conscientiae lanciuntur, non possis tamen inde colligere, aut malum ab illis odio haberi, aut amari bonum. Wenn wir nun den hier Geſchilderten einen Nichtwiedergebornen nennen, ſo verſtehen wir darunter einen Geſetzlichen, einen ernſt auf ſeine Heiligung Bedachten, einen eifrig nach dem reinen Herzen Ringenden, welcher nur deswegen des Zieles verfehlt, weil er nicht ausgeht von der Liebe, die ihn zuerſt geliebt hat, ſondern durch ſeine Liebe die göttliche verdienen will, weil Chriſti Erlöſung nicht die Quelle iſt, aus welcher ſeine Heiligkeit frei und lebendig wie ein Bach hervorfließt. Denn wie die mühſam und nur ſtückweiſe arbeitende Kunſt ſich verhält zu der frei und im Ganzen ſchaffenden Natur, ſo das Geſetz als Zuchtmeiſter der Heiligkeit zur freien Gnade als liebkoſenden Mutter. Wenn gleich man nun freilich aus dieſem Grunde, dem Evangelium nach, einen ſolchen geſetzlichen Ernſt noch nicht für Wiedergeburt halten kann, ſo iſt er doch nichts deſtoweniger ein Werk des göttlichen Geiſtes, ſo daß das *θέλω τὸ ἀγαθόν* und das *συνήδομαι τῷ νόμῳ τ. νοός μου* allerdings als eine Würkung Gottes anzuſehen iſt (gratia praeveniens). Unter den ſpäteren Erklärern ſchloſſen ſich bei weitem die Meiſten unbedingt an Aug. oder an die griechiſchen Väter an. An Aug. ſchloſſen ſich an Anſelm., Thom. Aq., Corn. a Lap. u. v. A. Den griech. VV. folgten Erasm., Fauſtus Socinus (er ſchrieb die ſehr gründlichen Abhandll. de loco in ep. ad Rom. c. VII. disp. ed. 2. Racov. 1612. Defensio disputationis illius, Rac. 1618.), Raphel, Armin., Episcopius (er ſchrieb darüber einen nicht eben bedeutſamen Brief an Arminius; Epp. ecclesiasticae, Amst. 1684., ep. 131. p. 228.), Limb., Turret., Cler., Heum. u. v. A. Eine andere Anſicht begründete ſich aber bei denjenigen Proteſtanten, welche das Weſen der pauliniſch-chriſtlichen Lehre tiefer erkannt hatten. Dieſe unterſchieden mit Beſtimmtheit den geſetzloſen, den geſetzlichen und den geiſtlichen Zuſtand oder den des Wiedergebornen. Die eine Claſſe,

zu welcher Luther, Mel., Calvin, Beza, Spener, Buddeus u. v. A. gehören, nahm an, daß Capitel 7. und 8. zuſammengenommen die Beſchreibung des Wiedergebornen liefern, ſo nämlich, daß Capitel 7. beſonders die eine Seite ſeines innern Lebens ſchildere, vermöge deren er Chriſto noch nicht angehört, Capitel 8. insbeſondere die andere Seite der evangeliſchen Tröſtung, die in der Gewißheit der objectiven Erlöſung liegt. Die andere Claſſe, zu welcher Bucer, Schomer, A. H. Franke, Gottfr. Arnold, Bengel u. A. gehören (auch Spener in Theol. Bed. Th. I. sect. 23.), trennen aber das 7te und 8te Cap. als zwei verſchiedene Zeiten beſchreibend, jenes den Zuſtand des Geſetzl., welcher es treu meint, aber ſeine Heiligkeit nicht auf die Gnade gründet, daher auch nicht herrſchen kann über die Sünde, dieſes den des Begnadigten, welcher an Gottes Liebe ſeine eigne entzündet werden läßt. Dieſer Erklärung ſtimmen wir auch völlig bei, indem wir uns auf die oben gelieferte Auseinanderſetzung des Zuſammenhangs berufen. Was die zwei entgegengeſetzten Anſichten betrifft, ſo machen diejenigen, welche an den Geſetzloſen denken, zweierlei geltend. Die Ausdrücke nämlich — ſagen ſie — in V. 15. und 22. θέλω, μισῶ, συνήδ. bezeichnen nicht nothwendig ein würkliches Hinneigen des Herzens zum Guten, ſie können auch bloße Bezeichnung des Billigens in der Erkenntniß ſeyn (ſ. d. Ausl. dieſer VV.); eben ſo ſteht νοῦς und ἔσω ἀνθρ. nach pauliniſchem Sprachgebrauche nicht geradezu für πνεῦμα τ. θεοῦ. Sodann würde man bemerken können, daß Paulus den Zuſtand des Geſetzloſen von ſeinem zur Selbſterkenntniß gediehenen Zuſtande aus betrachtet, und ſein gegenwärtiges Gefühl in jenen Zuſtand überträgt. In der That dürfte in dem Ausrufe V. 24. Pauli eigne Empfindung mit laut werden; allein, daß der Apoſtel bloß der ſpäteren Empfindung nach einen Zwieſpalt ſchildern ſollte, wo er nicht würklich exiſtirt, das läßt ſich nicht denken, und doch wird man dem exegetiſchen Gefühle nach geneigt ſeyn, ſowohl überhaupt die Beſchreibung eines Zwieſpalts anzunehmen, als auch θέλω, μισῶ, συνήδ. als Bezeichnung deſſelben anzuſehen. Ueberhaupt aber iſt ja V. 9. der Zuſtand des Geſetzloſen geſchildert, und zwar wie verſchieden wird dieſer dort beſchrieben von dem Zuſtande des Geſetzlichen! Jene erſte Claſſe der evangeliſchen Erklärer giebt den

Sinn und den Zuſammenhang dieſes Abſchnitts ſo an. Bis V. 14. ſpreche Paulus im Präter. und ſchildre alſo den früheren Kampf des Geſetzl. mit dem Geſ., worin er (V. 11.) erlag. Von V. 14. an wolle nun Paulus noch gründlicher die Göttlichkeit des Geſetzes darthun, und zeige es daher im Kampfe mit dem Wiedergebornen, weswegen dort die Präſentia. Beim Wiedergebornen ſei zwar auch eine Uebermacht der Sünde, allein ſie habe nicht mehr die innere Beiſtimmung. Es ſei zwar Kampf, aber dazu komme der innere Friede, wie er Cap. 8, 1. geſchildert iſt. Es hat ſich nun auch dieſe auguſt. Auffaſſung durch eine große Wahrheit empfohlen, die nicht zu überſehen iſt, daß nämlich etwas vom geſetzlichen Zuſtande ſich immer wieder im Erlöſeten zeigt und unzählige Zeiten im Leben eintreten, wo er, was Paulus hier ſagt, auf ſich anwenden kann. (Und mit Recht ſagt daher Beza: Nam certe ita est, et qui hoc non novit, nondum se ipsum novit. Vergl. Spener Theol. Bed. B. I. S. 167 ff., wo er durch dergleichen Bemerkungen die auguſtin. Anſicht vertheidigt. Beſonders trefflich ſind in dieſer Hinſicht Arndt's Worte, Vom wahren Chriſtenthum, B. 1. C. 16.). Bugenhagen ſagt daher: quantum in nobis peccati et veteris Adae, tantum adhuc habet imperii lex, welches ſo zu verſtehen iſt: So lange noch die Sündenluſt in uns wach iſt, zeigt ſich auch jener unauflösliche Zwieſpalt. Allein dagegen iſt zu bemerken, daß die Sündenluſt allmählig im Chriſten erſtirbt, zuerſt in Bezug auf die gröberen, dann in Bezug auf die feineren Sünden, daß alſo, wie Aug. in ſeiner früheren Zeit ſich ausdrückte, der Chriſt dann nicht mehr sub lege, ſondern cum lege iſt. Ferner, wenn aber auch die Sündenluſt würklich den Zwieſpalt ſo in ihm erregt, wie es hier beſchrieben iſt, ſo braucht der Chriſt in dieſem Kampfe ſich nicht überwinden zu laſſen. Er hat die objective Verkündigung ſeiner Erlöſung, wenn er nun durch eine gläubige Richtung des Gemüths darauf eingeht, ſo bewährt ſich in ſeinem Glauben ſubjectiv die Kraft der χάρις. Freilich geſchieht dieſes nicht jedesmal, die σάρξ ſiegt oftmals über das πνεῦμα. Allein auf jeden Fall ſind doch dieſe Zuſtände als abnorme im chriſtlichen Leben zu betrachten, die eben nicht darin vorkommen, inſofern es ein chriſtliches, ſondern inſofern es noch nicht ein chriſtliches iſt. Sie ſollen daher nur da ſeyn als ein verſchwindendes. —

Was aber die Unterabtheilung betrifft, welche V. 14. jene Interpreten machen, ſo iſt dazu gar kein Grund, indem vielmehr in dem von V. 14. an Folgenden über den Kampf mit dem Geſ. daſſelbe, was ſchon im Vorhergehenden, geſagt iſt, und daß die Präſentia von dort an gebraucht ſind, iſt bei der lebhaften Darſtellung, die Paulus liebt, gar nichts Auffallendes. — Nachdem wir ſo jene wichtige Frage beantwortet haben, ob in dieſem Abſchnitte von dem Geſetzlichen oder Begnadigten die Rede ſei, müſſen wir nun noch unterſuchen, ob Paulus in demſelben überall, wo er in der erſten Perſon ſpricht, von ſich ſelbſt und ſeinen Zuſtänden rede, oder die Zuſtände Anderer auf ſich übertrage. Das erſte meint Aug. und nach ihm Viele. In dieſem Falle iſt es noch unglaublicher, daß der Apoſtel in den Worten des Capitels ſeinen eignen Zuſtand als einen fortdauernden ſchildern ſollte; wäre er aber nur momentan ſo, ſo hatte er bemerktermaßen keine Veranlaſſung, dieſe vorübergehenden abnormen Zuſtände des innern Lebens als die chriſtlichen darzuſtellen. Schon Orig. fühlte, daß Paulo dieſes Bekenntniß als von einem gegenwärtigen Zuſtande nicht zukäme: Et caetera in quibus confitetur a lege, quae in membris suis est et repugnat legi mentis suae, captivum duci se lege peccati, quomodo Apostolicae convenient dignitati et Paulo praecipue, in quo Christus et vivit et loquitur? Allgemeiner daher war auch ſchon in der ältern Kirche, bei Orig., Chryſ., Theod., Hieron., Pelag. die Meinung, daß Paulus auf ſich den Zuſtand Anderer übertrage. Dergleichen Uebertragung — die Paulus ſelbſt μετασχηματισμός nennt, 1 Kor. 4, 6. — findet ſich bei Paulus öfter, 1 Kor. 6, 12. 10, 23. 29. 30. 13, 11. 12. Gal. 2, 18 u. ſ. w. Daher ſteht auch abwechſelnd Cap. 7, 14. und 8, 1. der Pluralis, welcher durch das ganze 8te Capitel durchgeht. Als die Perſon, deren Zuſtand er auf ſich überträgt, ſehen die Meiſten, Chryſ., Grot., Clarius u. A., die Juden vor dem Geſetze und unter dem Geſetze an; Erasm. behauptet eine Gegenüberſtellung des Heiden ohne Geſetz und des Juden unter dem Geſetz; Theod. zu V. 9. und 10. denkt gar nicht an eine Uebertragung der Perſon Adams. Pel. aber und Photius trafen ſchon das Richtige, indem erſterer eine Uebertragung der Zuſtände des zu Bekehrenden und Bekehrten überhaupt annimmt,

alſo an den Zuſtand des Menſchen denkt, wo derſelbe noch nicht zur Erkenntniß der Verpflichtung des Geſetzes gekommen iſt, und an den, wo das Geſetz ſich ihm als verpflichtend gegenüber ſtellt. Phot.: *τοῦτο οὐκ εἰς ἑαυτὸν ὁ Π. εἴρηκεν, ἀλλὰ τ. πρόςωπον τῆς ἀνθρωπίνης οἰκειούμενος φύσεως.* Ambroſ.: sub sua persona quasi generalem causam agit. Allerdings kann man wohl nicht läugnen — wie dies eben ſchon der abwechſelnde Gebrauch des Plur. zeigt — daß der Ap. das Verhältniß des Geſetzes und nachher der Gnade zum Menſchen überhaupt darſtellt und inſofern ſich des *μετασχηματισμός* bedient. Allein P. war ja ſelbſt durch die Zuſtände, die er darſtellt, hindurchgegangen; er hatte ja ſelbſt an ſich die Unzulänglichkeit eines äußerlich gebietenden und verpflichtenden religiöſen Geſetzes erfahren: was war alſo natürlicher, als daß er dabei zugleich aus ſeiner eigenen Erfahrung heraus ſprach, ſo daß man alſo nicht ſtreng möchte ſondern können, was *μετασχηματισμός* iſt und was Darſtellung der eigenen Erfahrung. Immer wird man das im Auge behalten müſſen, daß P. die einzelnen Erfahrungen in allgemeine Sätze und Reſultate zuſammendrängt. Daß der Ap. aus ſeinem eigenen innern Leben, aus ſeiner eigenen Erfahrung herausſpricht, wird beſonders in V. 25. ſichtbar.

Der Ap. hat alſo zunächſt zur Abſicht, zu zeigen, daß das Geſetz nicht ſeiner innern Natur nach die *ἁμαρτία* erzeuge. Er will angeben, welchen Nutzen es habe. Es hat den großen Nutzen, daß es die Sünde als Sünde erkennen lehrt. Oek: *ὥςτε οὐ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ διαγινώσκειν τ. ἁμ. ὁ νόμος αἴτιος.* Pel.: excusationem ignorantiae abstulit, gravius enim facit quam ante peccare. —— Der Ap. fügt eine Beſtätigung hinzu. *Τήν τε γὰρ ἐπιθ.* Wir können dieſes dem Vorigen coordiniren und die *ἐπιθυμια* als eine einzelne *ἁμαρτία* anſehen: „So habe ich z. B. die *ἐπιθυμία* früher nicht erkannt." Allein bedeutungsvoller würde der Satz, wenn wir unter *ἐπιθυμία* die innere ſündliche Neigung verſtehen. „Ich erkannte die Sünde überhaupt nicht, weil ich auf die innere Wurzel derſelben nicht aufmerkſam geworden war." — Zu *οὐκ ἐπιθυμήσεις* iſt ein „und ſo weiter" hinzuzudenken. 2 Moſ. 20, 14. 5 Moſ. 5, 18.

V. 8. In V. 7. war das Geſ. gerechtfertigt. Nun folgt, daß die Sünde es nur mißbrauchte. Der Ap. treibt die Lehre

von dem Widerſtreit zwiſchen Geſetz und Neigung auf die Spitze. Er will ſagen: So wenig half das Verbot, daß vielmehr ... Treffend Erasm.: cum autem legem proditam quaedam peccata nescirem, quaedam ita scirem, ut mihi tamen licere putarem, quod vetita non essent, levius ac languidius sollicitabatur animus ad peccandum, ut frigidius amamus ea, quibus, ubi libeat, potiri fas sit. Caeterum legis iudicio proditis tot peccati formis, universa cupiditatum cohors irritata prohibitione coepit acrius ad peccandum sollicitare. Wird nämlich durch ein Verbot dem Menſchen vor die Seele geführt, daß gewiſſe Genüſſe Sünde ſeien, ſo ſtellen ſich dieſelben beſtimmter unter der Form eines Gutes vor die Seele, ſo daß der Menſch öfter daran denkt. Der Menſch iſt geneigt ſich alles Verbotene, eben weil es verboten iſt, als ein Gut zu denken. Dieſes öftere Bedenken der Sache, und zwar unter der Form eines Gutes, erregt die Begierde eher. Dieſe Erfahrung ſprachen ſchon die Heiden aus. Cato bei Livius l. XXXIV. c. 4.: nolite eodem loco existimare, Quirites, futuram rem, quo fuit, antequam lex de hoc ferretur. Et hominem improbum non accusari tutius est, quam absolvi, et luxuria non mota tolerabilior esset, quam erit nunc; ipsis vinculis, sicut fera bestia, irritata deinde emissa. Seneca, de clementia, l. I. c. 23. parricidae cum lege coeperunt. Hor. Carmina. l. I. Od. 3. Audax omnia perpeti Gens humana ruit per vetitum nefas. Daher Ovid, Amor. l. III. El. 4.: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata. Und ſo heißt es auch in der Schrift: Die verſtohlenen Waſſer ſind ſüße und das verborgene Brod niedlich. Sprüchw. 9, 17. —— *Ἁμαρτία* bezeichnet hier die ſündliche Willensneigung, *ἐπιθυμία*, deren Modification in der Erſcheinung, *ἐντολή* iſt das einzelne Gebot. —— *Ἀφορμὴν λαμβάνειν, πρόφασιν λαμβάνειν* iſt auch bei Claſſ. ganz gewöhnlich, im N. T. kommt *ἀφορμή* in malam partem vor 1 Tim. 5, 14. Gal. 5, 13. —— *Χωρὶς γ. νόμου κτλ.* Uſteri, S. 25.: „Ehe dem Menſchen ein *νόμος* entweder von außen gegeben wird, oder in ihm ſelbſt ſich entwickelt, ſo iſt die Sündhaftigkeit zwar in ihm, als Anlage, aber ſie iſt todt, d. h. ſie iſt ihm noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen, weil noch kein Widerſtreit zwiſchen ſeiner Sündhaftigkeit und einem Ge-

bote in ihm entſtehen konnte.“ Calv.: perinde est ac si diceret, sepultam esse sine lege peccati notitiam. Chryſ.: *οὐχ οὕτω γνώριμός ἐστι.* Pel.: impune committitur, nam maledicente infante parentibus, videtur esse pecc. non tam vivum, sed mortuum. Aug.: non quia non est, sed quia latet. Unter dieſen Umſtänden entſteht auch weniger Reizung zur Sünde, da dieſe erſt recht entſteht, wenn die Sünde unter der Form des Verbots zum Bewußtſeyn kommt. *Νεκρός* bezeichnet mithin auch den Mangel an Würkſamkeit. So *νεκρός* Jak. 2, 17. 26. vom Glauben. So werden Hebr. 9, 14. *ἔργα νεκρά* diejenigen genannt, die ohne innern Geiſt ſind, die nicht aus einer lebendigen, ſittlichen Geſinnung hervorgegangen. Vgl. auch 1 Kor. 15, 56.: *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.* Der Sinn iſt alſo: „Ohne Geſetz fühlt man nicht die Sünde als ſolche und hat daher auch weniger Reizung.“

V. 9. V. 9. bis V. 11. iſt nur ausführlichere Wiederholung von V. 7. und 8. Das *δέ* hinter *ἐγώ* darf nicht irre führen. Es bildet, wie wir ſchon mehr Beiſpiele dieſer Art hatten, einen formellen Gegenſatz zwiſchen *νεκρά* und *ἔζων*, den der Ap. noch weiter fortführt im folgenden *ἀνέζησεν* und *ἀπέθανον*, weswegen Bengel nicht übel aus dem vorigen Vers das *χ. γὰρ νόμου κτλ.* herübernehmend überſetzt: nam absq. lege pecc. quidem erat mortuum, ego vero vivus eram absq. lege quondam, praecepti autem illius adventu pecc. quidem revixit, ego vero mortuus sum. Wir ſehen ſchon aus dieſer Gegenüberſtellung, daß das *ἔζων* hier im emphatiſchen Sinne ſteht. Beza: vivus eram, nempe quod non ita turbaretur eius conscientia, quum morbum suum ignoraret maxima ex parte. Der Sünder, in welchem der ſittliche Zwieſpalt noch gar nicht erregt worden, hat oft eine anſcheinende Friſche und Freiheit des Lebens. So ſchon Aug. Aehnlich Philo, quod det. pot. insid. p. 164. B.: *ὁ δὲ φαῦλος, ζῶν τ. κακίᾳ βίον, τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα.* Vergl. Offbr. 3, 1. Das *ἀπέθανον* iſt nun im weiteren Sinne: „verlor mein eigentliches Seyn, wurde elend (nämlich durch den Zwieſpalt, der kein ruhiges Leben erlaubt).“ Vergl. Baruch 4, 1.: *αὐτὴ ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τ. θεοῦ κ. ὁ νόμος, πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτήν, εἰς ζωήν· οἱ δὲ καταλείποντες αὐτὴν ἀποθανοῦνται.* Vgl. über *θάνατος* und *ἀπο-*

θνή-

θνήσκειν das zu C. 5, 12. Geſagte. — Andere, wie Chryſ., Coccej.: „ganz ſündig werden," paßt aber nicht in den Zuſammenh., wie auch aus dem V. 10. folgenden εἰς θάνατον hervorgeht. —— Ἀνέζησεν „aufleben," weil ſie eingeſchläfert war in der ungeſetzlichen Zeit. Auch hier nimmt man wohl ζῆν beſſer emphatiſch „ſie erwacht und erhält rechte Kraft." Den Sinn dieſes V. wollen wir demnach von Cameronius angeben laſſen, welcher richtig ſo erklärt (Cameron. in Crit. Sacrr. ad Rom. 8, 15.): homo naturaliter in peccato suo iacet consopitus, ignarus miseriae suae, priusquam a Deo in legis notitia illuminetur. Ad illuminationis illius primum usque momentum putat vivere h. e. quiete pacateque vitam agere, verum ubi a lege pulsatur eius conscientia, statim moritur h. e. mire exagitatur atque animo percellitur, sive applicet se bono (quod nunquam appetivisset nisi per mandatum id iussus esset propiereaque non nisi invitus illi se applicat) sive a malo sibi temperet (quod illi a natura mire allubescit), id non nisi aegre et reluctanti animo praestat, sive oculos coniiciat in maledictionem, quam contumacibus lex interminatur, quamque scit se effugere non posse, nisi D. aliqua ratione, quam ipse non videt, succurrat, id non sine horrore potest animo concipere. — Nehmen wir nun an, daß P. uns zugleich ſeine eigene Erfahrung hier darſtellt, ſo können wir (wie Aug., Luther, Calv., Arndt thut) fragen, an welche Perioden ſeines Lebens er wohl bei dieſer Schilderung der Zeit, wo der νόμος noch nicht erwacht iſt, gedacht haben möge. Aber auch in Bezug auf die Menſchheit überhaupt kann man fragen, wann und wo die hier geſchilderten Zuſtände vorkommen. Mit Beziehung auf das, was wir oben ſagten, daß der Ap. mannichfache vereinzelte Erfahrungen in allgemeine Reſultate zuſammenfaſſe, könnten wir antworten, daß der Ap. auch hier nicht Erfahrungen ſchildere, die in einem Zeitpunkte des Lebens ausſchließlich vorkommen, ſondern nur gewiſſe Zuſtände, die ſich mehr oder weniger in verſchiedenen Zeitpunkten des Lebens und auf verſchiedenen Stufen der Entwickelung zeigen, zuſammenfaſſe in dem Gemählde des Ungeſetzlichen. In der That möchte ein Zuſtand abſoluter Geſetzloſigkeit, in welchem dem Menſchen gar nicht von irgend einer Seite her ein Verpflichtendes entgegentritt, überhaupt nicht vor-

kommen. Vorzugsweiſe findet ſich wohl aber dieſer Mangel des Bewußtſeyns eines Geſetzes auf den niedrigſten Stufen des bürgerlichen Zuſtandes (wiewohl ſich gerade da auch zuweilen eine große Gewalt des Gewiſſens, alſo wenigſtens des inneren νόμος offenbart), ferner bei ganz leichtſinnigen oder ſtumpfſinnigen Menſchen, bei welchen ſich nicht ſelten eine gewiſſe inſtinctmäßige Gutmüthigkeit findet, durch welche ſie ſelbſt und Andere über ihre wahre Beſchaffenheit getäuſcht werden, endlich bei ſolchen, die von Jugend auf religiös-ſittlicher Einwürkung beraubt geweſen ſind. Beim Ap. ſelbſt tritt wohl keiner dieſer Fälle ein. Man möchte nach dem, was er Phil. 3, 6. und ſonſt von ſich ſagt, glauben, daß er ſtets ein ernſtes religiöſes Streben und Treue gegen ſein religiöſes Geſetz beobachtet habe, wie ſich dies auch wohl als Folge ſeiner Bildung bei dem uns (auch aus dem Talmud) als achtungswerth und fromm bekannten Gamaliel denken läßt. Wenn V. 24. aus der lebendigen eigenen Erfahrung des Ap. herausgeſprochen iſt, ſo kann er niemals zu den mit der äußerlichen, oberflächlichen Geſetzerfüllung ſich begnügenden Phariſäern gehört haben. Und ſo müßte man annehmen, daß wenn er den geſetzloſen Zuſtand ſchildert, ihm eben aus ſeiner eigenen Erfahrung nur vereinzelte Zuſtände und Thatſachen vorſchweben. Insbeſondere könnte er an ſeine Jugend denken, ehe er zu Gemaliel in die Schule kam. — Aug. und Calv. ſind geneigt an das Leben Pauli als Phariſäer zu denken, in welchem er doch auf eine innere Geſetzerfüllung nicht aufmerkſam geworden wäre.

V. 10. Das göttliche Geſetz verheißt denen, die es befolgen, Leben d. i. Seligkeit, 3 Moſ. 18, 5. Amos 5, 4. 5 Moſ. 5, 16. 32. 33. Vgl. Gal. 3, 12. Chryſ.: *οὐκ εἶπεν, ὅτι ἡ ἐντολὴ γέγονέ μοι θάνατος, ἀλλ' εὑρέθη, τὸ καινὸν κ. παράδοξον τ. ἀτοπίας οὕτως ἑρμηνεύων.*

V. 11. *Ἐξηπάτησε.* Sehr unnatürlich iſt die Erkl. Calvins und Anderer, als ob dies bloß von der Erkenntniß, daß man betrogen iſt, zu verſtehen ſei. Calv.: verbum *ἐξαπατᾷν* non de re ipsa, sed de notitia exponi debet, quia scil. ex lege palam fit, quantum a recto cursu discesserimus. Richtiger entweder mit den meiſten Ausl.: es verleitete, lockte mich zur Sünde, oder: es brachte mich hinterliſtig um das durch den rechten Gebrauch des Geſ. beſtimmte Gut. —— *Ἀπέκτεινεν.* Dies

Wort haben wir aus dem vorhergegangenen *ἀπέθανον* und *θάνατος* zu erklären, „machte mich gänzlich elend.“ Sohar, Genes. fol. 97. col. 384. R. Elieser dixit: Quicunque operam dat legi nomine ipsius (i. e. ea intentione, ut ipsam exsequatur), ille non occiditur a concupiscentia prava. Bei Bechai (Vitr. Obſervv. T. II. p. 599.) heißt es: R. Simeon Ben Lakisch dicit: יִצְרוֹ שֶׁל אָדָם מִתְגַּבֵּר לְכָל־יוֹם עָלָיו וּמְבַקֵּשׁ לַהֲמִיתוֹ: „Die böſe Natur des Menſchen ſteht alle Tage gegen ihn auf und ſucht ihn zu tödten.“ Daher auch bei den Rabb. das angeborne Verderben Todesengel genannt wird. Mancher Menſch muß erſt auf dieſen äußerſten Punkt des innern Elendes kommen, ehe er nach der Erlöſung verlangt, daher Beng.: hic terminus oeconomiae peccati in confinio gratiae.

V. 12. Ergebniß aus der Beſchaffenheit des beſchriebenen Streites. *Νόμος* iſt תּוֹרָה der Inbegriff des göttlichen Geſ., *ἐντολή*, חֹק das einzelne Gebot. Theod.: *ἁγίαν προςηγόρευσε, ὡς τὸ δέον διδάξασαν· δικαίαν δέ, ὡς ὀρθῶς τοῖς παραβάταις τὴν ψῆφον ἐξενεγκοῦσαν· ἀγαθὴν δέ, ὡς ζωὴν τ. φυλάττουσιν εὐτρεπίζουσαν.* Vgl. 1 Tim. 1, 8.

V. 13. *Ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία.* Erasm. giebt das *ἀλλά* richtig durch imo, wir müſſen nämlich hinter *ἁμ.* ergänzen *ἐμοὶ γέγονε θάνατος.* —— *Ἵνα φανῇ ἁμαρτία κτλ.* Hier macht die Conſtruction einige Schwierigkeit. Es fragt ſich zunächſt, ob wir das zweite *ἵνα* dem erſten beizuordnen oder unterzuordnen haben. Ordnen wir es unter, dann wäre es noch am zuläſſigſten, obwohl immer hart, mit der Vulg., Erasm., Heum., *ἦν* bei *κατεργ.* zu ergänzen, und *φανῇ* von dem zum Vorſcheine kommen zu verſtehen: ut appareat pecc. per bonum mihi operatum esse mortem, ut fiat etc. Noch unnatürlicher Elsn., dem de Wette folgt, welcher *φανῇ* mit dem Partic. pleonaſtiſch nimmt, ſtatt *κατεργάζηται*, wozu ſich freilich bei den Profanſcr. Beiſpiele finden. Weit vorzüglicher iſt die Beiordnung des zweiten Satzes zu dem erſten. Dann ſteht das Part. *κατεργαζομένη* explanative: utpote quod mihi efficiat mortem, und der Satz mit dem zweiten *ἵνα* iſt eine tiefer gehende Darſtellung des erſten. Beza: ut appareret, esse pecc. mihi per id quod bonum est efficiens mortem, id est ut pecc. fieret admodum peccans per illud praeceptum. Sonach iſt

es auch nicht nöthig, wie Homb. will, anzunehmen, daß das γένηται Epanalepſis des φανῇ ſei. Nicht übel iſt auch die Verbindung, welche Mich. annimmt, nämlich ἵνα φανῇ ἁμ. als Zwiſchenſatz zu betrachten, und gleich hinter ἁμαρτία zu ergänzen γέγονε θάνατος: „Nein! ſondern die Sünde, da ſie, um recht als Sünde zu erſcheinen, mir durch das Gebot den Tod zuwege brachte, damit die Sünde durch das Gebot recht ſehr in ihrer ſchwarzen, ſündlichen Geſtalt erſcheinen möchte." — Καθ' ὑπερβ. ſtatt ὑπερβαλλόντως öfters von P. gebraucht 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. — Den Sinn des Satzes giebt treffend Calv.: valde enim pestiferam rem esse oportet, quae efficiat, ut quod alioqui salubre est natura, noxam afferat. Sensus est: oportuisse detegi per legem peccati atrocitatem, quia nisi pecc. immani quodam vel enormi excessu proruinperet, non agnosceretur pecc. Excessus hic eo se violentius profundit, dum vitam convertit in mortem. Es iſt das Majeſtätsrecht des Guten, daß es aus allem Böſen Gutes zu ziehen weiß, und der Fluch des Böſen, daß es alles Gute zu Böſem mißbraucht.

V. 14. Von hieran laſſen nun die meiſten auguſt. Ausl. die ſpecielle Beziehung auf den Erlöſeten eintreten (Andere machten auch gar keinen Abſatz von V. 7. an). Der Ap. wolle nunmehr die Göttlichkeit des Geſ. dadurch insbeſondere zeigen, daß er den Widerſtreit in's Licht ſetzt, in den es ſelbſt mit dem Erlöſeten tritt. Dieſe Erkl. kann nur dann Beifall finden, wenn wir dieſen Abſchnitt aus ſeinem Zuſammenhange reißen. Behalten wir aber erſtens den Eingang dieſes Cap. im Auge, wo der Chriſt als gänzlich von des Geſetzes Verurtheilung befreit vorgeſtellt wird, ſodann die Theſis V. 5., wo die Herrſchaft der Sünde im Menſchen in die geſetzliche Zeit geſetzt wird, und V. 6., wo dagegen in die Zeit der Erlöſung der geiſtliche Wandel, ſehen wir, wie endlich Cap. 8, 1. ſich wieder hieran ſchließt und den geiſtlichen Wandel der Erlöſeten und Freiheit vom Geſetze verkündigt: ſo iſt es offenbar, daß P. keinen andern Endzweck bei der Darſtellung des hier beſchriebenen Kampfes haben konnte, als die Beſchaffenheit des geſetzlichen Zuſtandes zu lehren. Denn nur in Bezug auf dieſen hatte er es ja übernommen, auch die Heiligkeit des Geſ. nachzuweiſen. Dazu kommt, daß ſich uns bei Be-

trachtung des hier folgenden Abſchnittes durchaus nichts von dem Inhalt der vorhergehenden Verſe Verſchiedenes zeigt. Vielmehr finden wir hier bloß eine ſpecielle Ausführung des dort allgemein Angegebenen, daß durch die Erkenntniß des göttlichen Geſ. der Zwieſpalt nicht gemindert, ſondern nur gereizt wird. Auch kann das gar kein Grund ſeyn, hier einen anderen Gegenſtand zu ſuchen, weil von nun an Präſentia folgen. Bengel: utitur P. ante versum 14. verbis praet. temporis; tum expeditioris sermonis causa, praesentis, in praeteritum resolvendis, perinde ut alibi casus, modos etc. facilitatis gratia permutare solet; et v. gr. mox c. VIII. 2. 4. a numero singulari ad plur., ibidem v. 9. a prima pers. ad sec. transit. Eoque commodius a praet. tempore ad praesens flectitur oratio, quod status illius legalis indolem tum demum vere intelligat, postquam sub gratiam venerit, et ex praesenti liquidius possit iudicare de praeterito. Denique unus ille idemque status processusque varios habet gradus, vel magis praet. vel minus praet. tempore exprimendos, et sensim suspirat, connititur, enititur ad libertatem; inde paulatim serenior fit oratio apostoli. Das *γάρ* zeigt uns an, daß eine Ausführung des Vorhergegangenen folgt. Wir würden den Fortgang der Auseinanderſetzung ſo angeben: „So muß es aber auch kommen, da wir nicht abläugnen können, daß ein unauflöslicher Gegenſatz zwiſchen Gottes Geſetz und unſeren Neigungen ſtatt findet." —— *Οἴδαμεν.* Semler und Koppe wollen, weil an allen andern Stellen *ἐγώ* ſteht, *οἶδα μέν* leſen, allein theils iſt dies überhaupt kein zureichender Grund, theils pflegt auch P. gerade ſolche Sätze der allgemeinen Erfahrung im Plurali auszudrücken. C. 2, 2. — Es iſt nothwendig, daß wir hier bei dem Gegenſatz von *πνευματικός* und *σαρκικός* den bibliſchen Sinn von *πνεῦμα* und *σάρξ* überhaupt entwickeln, indem alles hier Folgende auf dieſem Gegenſatz beruht. — Im A. T. wird der Menſch öfter בָּשָׂר genannt, welches dann den Nebenbegriff der Schwäche und Hinfälligkeit hat. Wir finden überhaupt, daß ſich dieſer dem Hebräer mit dem Begriffe Menſch verband. Es liegt dieſes ſchon in 1 Moſ. 3, 19., womit zu vergl. Pred. Sal. 3, 20. Sir. 17, 31. 33, 10. Auch die Etymologie von אֱנוֹשׁ zeigt dieſes. בָּשָׂר kommt in jener Bed. beſonders vor 1 Moſ. 6, 3. Pſ. 78, 39.

56, 5. Jer. 17, 5. Jeſ. 40, 6. Den Gegenſatz zu רוּחַ finden wir ausdrücklich ausgeſprochen Jeſ. 31, 3.: מִצְרַיִם אָדָם וְלֹא־אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ. An dieſen Sprachgebrauch ſchließt ſich der neuteſtamentliche, in welchem der Gegenſatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* überall wiederkehrt. *Σάρξ* bezeichnet hier die ſchwache, zum Guten unkräftige menſchliche Natur im Gegenſatze zu dem neuen Lebensprincipe, welches durch die Gemeinſchaft der Menſchen mit Chriſto n ſie eingepflanzt wird. Theod.: *σαρκικὸν καλεῖ τὸν μηδέπω τῆς πνευματικῆς ἐπικουρίας τετυχότα.* Daher finden wir 1 Kor. 3, 3. gleichgeſtellt *σαρκικὸς εἶναι* und *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν* d. h. „wie der gewöhnliche Menſch.“ 2 Kor. 1, 12. wird die *σοφία σαρκική* gegenübergeſtellt der *εἰλικρίνεια τοῦ θεοῦ*, alſo „die durch die gewöhnlichen menſchlichen Kräfte gefundene Weisheit“ der durch beſondern göttlichen Einfluß gegebenen. 2 Kor. 1, 17.: *κατὰ σάρκα βουλεύειν* d. h. „ohne höhere Rückſichten.“ 2 Kor. 10, 3.: *ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα* „obwohl wir in der ſchwachen menſchlichen Natur wallen, ſo iſt doch unſer Kampf ein ſolcher, der nicht bloß mit den aus dieſer ſchwachen Natur entlehnten Kräften geführt wird,“ u. ſ. w. Beſonders gehört hieher aus den Reden Chriſti ſelbſt Matth. 26, 41.: „das Höhere, Göttliche in euch iſt bereit, die menſchliche Natur iſt zu untüchtig.“ Matth. 16, 17.: „das iſt nicht aus deiner ſchwachen menſchlichen Natur, ſondern aus einer höheren Einwürkung hervorgegangen.“ Joh. 3, 6.: „der Menſch als ſolcher ermangelt des göttlichen Lebens, er kann dieſes nur durch eine Zeugung höherer Art erhalten.“ So ſetzen auch die Kirchenſchriftſteller einander gegenüber: *τὸ ἀνθρώπινον* und *τὸ πνευματικόν*, *κατ᾽ ἀνθρώπους ζῆν* und *κατὰ τὸν Χόν*, ſ. Ignat. ep. 1. ad Ephes. c. 5., ad Phil. c. 7., ad Trall. etc. — Man könnte nun aber vielleicht den Gegenſatz anders faſſen, als hier geſchehen iſt; man könnte unter der *σάρξ* das *σῶμα* verſtehen, den ſinnlichen Organismus, und — wie es alsdann der Gegenſatz erfordern würde — unter *πνεῦμα* den *νοῦς*, das Gottverwandte, welches auch noch im natürlichen Menſchen iſt und beim Chriſten die Herrſchaft erlangt, das religiös-ſittliche Bewußtſeyn, die Intelligenz. So ſchon unter den Alten die Alexandriner und unter den Neueren die Mehrzahl der Theologen, Erasm., Mich., Stolz u. v. A. Allerdings iſt ja der körperliche Organismus das

Organ, durch welches viele Sünden ausgeübt werden, allerdings herrſcht er ſo oft über die geiſtigen Intereſſen zum Nachtheile des Menſchen. Allein es iſt doch zu berückſichtigen, daß er an ſich nicht böſe ſeyn kann, daß er auch an ſich nicht nothwendig ungeordnete Begierden veranlaßt, ſondern erſt immer eine Disharmonie des Geiſtes vorausgehen muß, wenn ein ſolches Ueberwiegen der körperlichen Anforderungen ſtatt finden ſoll (nicht die *σάρξ*, ſondern das *φρόνημα τ. σαρκός* iſt böſe). Tiefer weiſt daher der Ap. die Quelle des Guten und Böſen nach, wenn er das erſtere ableitet aus einem *ζῆν τῷ θεῷ* und mithin das letztere aus dem *ἑαυτῷ ζῆν*, 2 Kor. 5, 15. Röm. 14, 7. Auf dieſelbe tiefer liegende Quelle werden wir auch zurückgeführt, wenn wir auf die angegebene Weiſe den Sprachgebr. von *σάρξ* geſchichtlich verfolgen. Ueberdies giebt es ja auch Gebiete der Verſündigung, welche gar nicht mit dem ſomatiſchen Organismus des Menſchen auf irgend eine Weiſe zuſammenhangen, Liebloſigkeit, Haß, Neid, Hochmuth. Auch dieſe bezeichnet der Ap. als *ἔργα τῆς σαρκός*, Gal. 5, 19—22. Ja auch jenen Theoſophen, welche eine rigoriſtiſche Askeſe übten (Kol. 2, 22. 23.) und ſich nur mit Speculationen über die Geiſterwelt abgaben, legt der Ap. einen *νοῦς τῆς σαρκός* bei. Vgl. auch Eph. 2, 3. 1 Kor. 3, 3. Röm. 8, 1. 5—9. In Stellen dieſer Art kann doch nur dann eine natürliche Exegeſe ſtatt finden, wenn wir unter *πνεῦμα* nicht die menſchliche Intelligenz verſtehen, ſondern das neue chriſtliche Lebensprincip, und demnach unter *σάρξ* die menſchliche ſich ſelbſt überlaſſene Natur, welche als ſolche ein *νεκρόν* iſt. In unſerer St. finden wir nun freilich nicht den Gegenſatz von *σάρξ* und *πνεῦμα*, ſondern, wie ſich nachher ergiebt, von *σάρξ* und *νοῦς* oder *ἔσω ἄνθρωπος*. Man wird ſich indeß dadurch nicht für berechtigt halten können, zu ſchließen, daß *πνεῦμα* überall daſſelbe was *νοῦς* ſei, oder daß *σάρξ* gleich *σῶμα*. Denn, wie der Zuſammenhang zeigt, ſpricht ja der Ap. hier nur von dem, welcher das *πνεῦμα* noch nicht beſitzt, und geht erſt C. 8, 4. 5. 6. zu dem über, der das *πνεῦμα* empfangen hat. Mithin kann er hier nicht anders als den *νοῦς* der *σάρξ* gegenüberſtellen. — Vgl. über die Bed. von *σάρξ* Aug., de civit. Dei, l. XIV. c. 3. Buddei dissert. de anima sede pecc. orig. in Miscell. sacris T. III. und Knapp, Scripta Theoll. p. 220 sqq. — Betrachten wir

nunmehr das *πνευματικός* und *σαρκικός* in dem hier ſtatt findenden Gegenſatze. Das Geſetz, ſowohl das Sittengeſetz im Buſen des Menſchen, als die Ausprägung deſſelben im Dekalogus, iſt, wie Aug. tiefſinnig erörtert, eine Offenbarung der höheren in Gottes Weſen gegründeten Weltordnung (es iſt alſo ein *πνευματικόν*); um daſſelbe auszuüben, müſſen wir unſerm innern Menſchen nach dieſer Weltordnung einverleibt werden, wir müſſen ebenfalls *πνευματικοί* werden, ohne die Theilnahme an der Erlöſung kann der Menſch nicht *πνευματικός* werden; ſo iſt denn die Folge davon ein unlösbarer Widerſpruch. Vgl. d. Anm. zu V. 6. Uſteri, S. 29.: „Das Geſetz, wenn es bloß Geſetz oder *γράμμα* iſt, iſt nur im Verſtande, es iſt ein objectiv Erkanntes; die ſubjective Seite des Menſchen, auf der auch ſein Wille beruht (daher P. dieſen immer mit *ἐγώ* bezeichnet), hat urſprünglich nichts damit zu ſchaffen; indem aber das Geſetz etwas ausſpricht, was von dem Willen des Menſchen ausgehen ſoll, ſo wird gerade dadurch der Wille zum Widerſtande gegen das ihm urſprünglich Fremde gereizt, und die dem Geiſte widerſtrebende, fleiſchliche Natur des Willens wird offenbar.” — Ein ähnlicher Ausſpruch iſt der im Buche Reſchith Chochma: הַתּוֹרָה מִפְּנֵי רוּחָנִיּוּתָהּ לֹא תִשְׁרֶה אֶלָּא בִּנְשָׁמָה טְהוֹרָה מִכָּל סִיג „Die Thorah wohnt wegen ihrer Geiſtigkeit nur in der ſchlackenfreien Seele.” — Statt *σαρκικός* leſen *σάρκινος* codd. ACDEFG und viele griech. Väter. Da nun auch 1 Kor. 3, 1. und Hebr. 7, 16. die beſten codd. *σάρκινος* leſen, ſo müſſen wir wohl annehmen, daß in der *κοινή* auch *σάρκινος*, welches eigentlich nur die ſinnliche Bed. „fleiſchern” hat, in der metaph. gebraucht wurde und hier die richtige Leſart iſt. — Der Ap. ſtellt das *ἐγώ* als das *σαρκικόν* dar, weil jene velleitas im Menſchen, welche nach V. 15. und 16. auf der Seite des göttlichen Geſetzes ſich befindet, gar zu machtlos iſt, und bei der Ohnmacht dieſer der ganze Menſch im Widerſpruch mit dem Geſetze erſcheint. Daher ſind denn auch die platoniſchen Formeln zu erklären *κρείττων κ. ἥττων ἑαυτοῦ*, in welchen die Luſt zum Böſen als das eigentliche Selbſt geſetzt wird, vgl. de Rep. l. IV. p. 347. T. VI. Bip. Das iſt eben das Erhabene in der Natur des Sittengeſetzes, welches wir in unſerer Bruſt tragen, daß es uns mit: Du! anredet, und während alle unſere Begierden etwas anders wollen, wir doch ſeine Oberherrlichkeit aner-

kennen müſſen. Es wird daraus offenbar, daß durch das Gewiſſen unmittelbar eine höhere Weltordnung in der niedern erſcheint — deren Schöpfer im Geſchöpf (vgl. Heidenreich, Ueber natürl. Rel. Leipz. 1790. S. 173.). Auf der andern Seite kann man aber auch wieder eben das in uns, was uns mit Du anredet, als das eigentliche Ich im Menſchen betrachten, inſofern dieſes religiös-ſittliche Bewußtſeyn die ganze Natur des Menſchen ſich homogen machen muß, und inſofern nur dann die Idee des Menſchen erfüllt iſt, wenn ſie mit dieſem *νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ* in Uebereinſtimmung gebracht werden. In dieſer Rückſicht bezeichnet denn auch würklich der Ap. mit dem *ἐγώ* in V. 17. das religiös-ſittliche Bewußtſeyn, und ſtellt dagegen die *ἁμαρτία* als einen unrechtmäßigen Anſiedler in der Menſchennatur dar. —— *Πεπραμένος ὑπὸ τ. ἁμ.* Der, welcher im Kriege überwunden worden, ward als Sklave verkauft, ſo ſtellt P. treffend den im Kampfe gegen die ungöttlichen Willenstriebe erliegenden Menſchen als an die Sünde zum Sklaven hingegeben vor. Der Ausdruck war ſchon im Hebr. von denen gewöhnlich, die gleichſam unter dem Despotismus des Böſen ſtanden. הִתְמַכֵּר 1 Kg. 21, 20. 25. 2 Kg. 17, 17. So auch 1 Makk. 1, 15.: *ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τ. πονηρόν.* Auch die Rabb. haben die Redensart נִמְכַּר בְּיַד יֵצֶר הָרַע. Bei den Rabb. heißt נִמְכַּר „verkauft werden" überhaupt ſo viel als „übergeben werden." So Sanh. f. 97. col. 2. נִמְכָּרְתֶּם בַּעֲבוֹדָה. Die Jünger Chriſti dagegen ſind nicht mehr *δοῦλοι τ. ἁμ.* Röm. 6, 17. Joh. 8, 36. Mel.: haec (summa corruptela naturae nostrae) necesse est tradi in ecclesia, ut cognoscamus e regione magnitudinem beneficii Xi. Den Nerv dieſes tiefſinnigen Ausſpruchs Pauli zerſchneidet Grot. und macht die Worte matt und leer durch die Noten: alia est natura legis, alia magnae partis hominum und maior pars Iudaeorum (!!) affectibus abripitur.

V. 15. P. knüpft wieder mit *γάρ* an, es ſoll dieſer Satz nämlich die blinde *σάρξ* des Menſchen beweiſen. Bis hierher hatte P. ſich ſelbſt nach ſeinem ganzen Menſchen dem göttlichen Geſetz gegenübergeſtellt, nun aber beginnt er in ſich ſelbſt einen Zwieſpalt zu beſchreiben. Wir müſſen, um Klarheit hierin zu erlangen, nach pſychologiſchen Beſtimmungen die verſchiedenen Subjecte, die in der Auseinanderſetzung des Ap. vorkommen, an-

geben. Wir müſſen dabei davon ausgehen, daß der Ap. noch ein urſprünglich Gottverwandtes im Menſchen annimmt (ſ. zu 1, 18.). Es iſt dieſes das religiös-ſittliche Bewußtſeyn (νοῦς), was nie ganz im Menſchen ausgetilgt werden kann, ohne daß er eben damit aufhörte Menſch zu ſeyn — er würde dann ein phyſiſches Weſen, ein Naturweſen. Es manifeſtirt ſich wenigſtens in einzelnen Regungen des Gewiſſens. Da nun das Verwandte vom Verwandten angezogen wird, ſo entſteht in dem Menſchen, ſobald ihm der äußere νόμος vorgehalten wird, ein gewiſſer Zug danach hin, eine Sehnſucht es zu erfüllen. Es findet mithin eine Uebereinſtimmung des innern Geſetzes mit dem äußeren ſtatt (V. 16.), daher ſcheidet auch der Ap. nicht genau, ob er vom innern oder äußern νόμος ſpricht. Dieſem innern Göttlichen ſteht nun gegenüber die Neigung zur Willkühr, zur Sünde. Sieht der Menſch auf das, was er der Erſcheinung nach iſt, ſo möchte er dieſe ſein eigentliches Ich nennen, denn jenes Göttliche macht ſich ja nicht geltend. So nennt auch der Ap. die σάρξ das ἐγώ des Menſchen, V. 14. 18. Auf der andern Seite geht aber doch auch bei dem tief Geſunkenen das Bewußtſeyn nicht ganz unter, daß jenes Göttliche ſein eigentliches Ich ſei, dem alles Andere homogen werden müſſe, der göttliche Same in ihm, der gleichſam nur erſtickt iſt. Daher ſtellt der Ap. auf der andern Seite die ἁμαρτία oder σάρξ als etwas dem Menſchen Fremdes dar und ſein Göttliches als das eigentliche ἐγώ, V. 17. 20. Dieſes nennt er daher auch den ἔσω ἄνθρωπος, den eigentlichen Kern des Menſchen. Von welcher Art iſt nun das Wollen, das er dieſem innern Menſchen zuſchreibt? Ein geſundes, normales Wollen kann es nicht ſeyn, denn ſonſt würde es einen ſo ſtarken Antrieb mit ſich führen, daß der Erfolg zu Stande kommen würde. Es iſt alſo nur ein ſchwaches Wollen. Die Scholaſtiker unterſcheiden voluntas completa und incompleta und nennen die letztere velleitas. Auch von dieſer velleitas können wir uns wieder verſchiedene Grade denken. Wir können uns das θέλειν und σύμφημι und συνήδομαι mehr als ein Billigen mit dem Verſtande denken, bei welchem zwar nicht keine, aber doch eine nur ganz geringe Anregung des religiös-ſittlichen Bewußtſeyns ſtatt finden würde. In dieſem Sinne hat auch, wie Thomas Aq. bemerkt, ſelbſt der Böſeſte ein gewiſſes Wollen, d. h. Gutheißen des Guten.

So Chryſ.: *οὐ θέλω, τουτέστιν οὐκ ἐπαινῶ.* Wie eine ſolche velleitas beſchaffen ſei, zeigt Aug. aus ſeiner eignen Erfahrung Conf. l. VIII. c. 8.: undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino, quod responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: Modo, ecce modo, sine paululum! Sed modo et modo non habebant modum, et sine paululum in longum ibat. Wogegen Aug. von der durch die göttliche Gnade allein gewürkten und auch nur durch ſie zum Ziel gelangenden voluntas ſagt (ibid. l. VIII. c. 8.): non solum ire, verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud, quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem, hac parte assurgentem cum alia parte cadente luctantem. (Vgl. die merkwürdigen Ausſprüche hierüber in Petrarchs Selbſtbekenntniſſen, G. Müllers Selbſtbekenntniſſe merkw. Männer, Winthertһur 1791. 1. B. S. 44 ff.). — Allein der Zuſammenhang und auch ſelbſt die einzelnen Worte, namentlich *συνήδομαι*, machen es wahrſcheinlicher, daß unter dem *θέλειν* hier mehr als eine verſtändige Beiſtimmung zu verſtehen ſei. Wenn der Ap. einen ſolchen beſchriebe, in welchem noch gar kein ſittlicher Zwieſpalt erwacht iſt, ſo möchte man allerdings unter dem *θέλειν* bloß eine kalte Zuſtimmung zu verſtehen haben; allein er redet ja von dem, in welchem die Sünde mit dem Geſetz in Kampf getreten iſt, er ſchildert ja lebhaft die innere Angſt eines Solchen (V. 24.), kaum wird man daher umhin können, unter dem *θέλειν* einen höheren Grad des Wollens, eine Sehnſucht zu verſtehen. Wollte man nun von dogmatiſcher Seite aus entgegnen, vor der Wiedergeburt laſſe ſich nicht füglich beim Menſchen eine ſolche Sehnſucht denken, die ja doch nur Frucht der *χάρις* ſeyn könne, ſo ließe ſich erwiedern, daß der Ap. C. 8, 15. doch auch von einem *πνεῦμα δουλείας* bei den geſetzlichen Juden redet, daß er alſo ihren Geſetzeseifer ebenfalls von einer göttlichen Einwürkung herleite, welche man wohl als die gratia praeveniens bezeichnen könnte. —— *Οὐ γινώσκω.* Schon Aug. und nach ihm Beza, Grot. u. A. in der Bed., welche auch das hebr. ידע hat „billigen.“ Hoſea 8, 4. vgl. die Anm. von Elsner. Aehnlich Wolf: anerkennen, beſchließen. Allein dann wäre es von dem Folgenden nicht verſchieden. Beſſer verſteht es Chryſ., Theod., Pel.,

Hier. u. A. von einer Verdunkelung der Erkenntniß. Chryſ.: τί οὖν ἐστιν, οὐ γινώσκω; σκοτοῦμαί, φησι, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω. Theod.: ὁ γὰρ ἡττώμενος ὑπὸ τ. ἡδονῆς, κ. μέντοι κ. τ. ὀργῆς τῷ πάθει μεθύων, οὐκ ἔχει σάφη τ. γνῶσιν τ. ἁμαρτίας· μετὰ δέ γε τ. παῦλαν τοῦ πάθους τ. αἴσθησιν δέχεται τ. κακοῦ. Obwohl nämlich durch die Sünde in die Vermögen und Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes eine große Disharmonie gekommen iſt, ſo zeigt ſich doch die urſprüngliche Anlage, zufolge deren ſie alle zuſammenwürken ſollten, noch immer, der Menſch kann nie wollen, ohne in ſeiner Erkenntniß Gründe für ſein Wollen zu haben. Da nun aber die Sünde etwas Blindes, Geſetzloſes iſt, ſo kann es freilich für ſie keine ächten, nur Scheingründe geben, welche auch gleich vor und gleich nach der That vom Menſchen ſelbſt als Scheingründe erkannt werden, die ihm aber doch im Augenblick der Ausführung als befriedigend erſcheinen. Inſofern kann der Ap. ſagen, er wiſſe gar nicht im Augenblicke des Sündigens was er thue, er ſei ganz verblendet. —— Οὐ γ. ὃ θέλω κτλ. Beng.: mancipium indigno domino primum servit cum gaudio, deinde cum moerore, postremo iugum excutit. Wiewohl nach dem oben Geſagten hier θέλω mit Chryſ. bloß von einer kalten Billigung verſtanden werden könnte, nehmen wir es doch lieber in der Bed. von ἥδομαι, die es im Helleniſtiſchen hat. Matth. 27, 43. Häufig in der LXX. für חָפֵץ 5 Moſ. 21, 14. 1 Sam. 18, 22. Was der Menſch vor und nach der Ausübung der Sünde wünſcht, was er für das Richtige halten muß, das kommt doch nicht zu Stande. Die Erfahrungen, welche der Ap. hier ſchildert, drängen ſich jedem Menſchen, welcher den ſittlichen Zwieſpalt ſeiner Natur erfahren, ſo ſtark auf, daß man in der That nicht nöthig hat, mit Dr. von Ammon anzunehmen, der Ap. vergrößere die Sache, um nur nachher das Ev. recht erheben zu können. Folgende wichtige Zeugniſſe der Heiden, die mit P. übereinſtimmen, ſind hier anzuführen: Thukydides, Histor. l. III. c. 45. ſagt Diodotus: ἁπλῶς δὲ ἀδύνατον κ. πολλῆς εὐηθείας, ὅςτις οἴεται, τ. ἀνθρωπείας φύσεως ὁρμωμένης προθύμως τι πρᾶξαι, ἀποτροπήν τινα ἔχειν, ἢ νόμων ἰσχύϊ, ἢ ἄλλῳ τῷ δεινῷ. Diodorus Sic., Bibliotheca l. I. c. 71.: Die Aegypter ließen ihre Könige nie unumſchränkt, ſondern nur nach den Geſetzen rich-

ten, denn ſie glaubten πολλάκις ἐνίους εἰδότας ὅτι μέλλουσιν ἁμαρτάνειν, μηδὲν ἧττον πράττειν τὰ φαῦλα, κατισχυομένους ὑπ᾽ ἔρωτος, ἢ μίσους, ἤ τινος ἄλλου πάθους. Xenophon, Cyrop. l. VI. c. 1. §. 31. ſagt der Perſer Araspes: δύο γὰρ σαφῶς ἔχω ψυχάς ... οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα, ἅμα ἀγαθή τέ ἐστι κ. κακή, οὐδ᾽ ἅμα καλῶν τε κ. αἰσχρῶν ἔργων ἐρᾷ, κ. ταὐτὰ ἅμα βούλεταί τε κ. οὐ βούλεται πράττειν· ἀλλὰ δηλονότι δύο ἐστὸν ψυχά, κ. ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τ. καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρά, τ. αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται. Euripides, Medea v. 1077.:

μανθάνω μέν, οἷα δρᾷν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.

Derſelbe (beim Clem. Alex. Strom. l. II. c. 15.):

λέληθεν οὐδέν τῶνδέ μ᾽, ὧν συ νουθετεῖς·
γνώμην δ᾽ ἔχοντά μ᾽ ἡ φύσις βιάζεται.

Epictet, Enchirid. l. II. c. 26.: ὁ ἁμαρτάνων, ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, κ. ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ. Und Simplicius in ſ. Anm. zu Epictet: τινὲς γοῦν κ. δυςχεραίνοντες τὰς ἑαυτῶν ὀρέξεις, κ. βουλόμενοι μὴ κινεῖσθαι αὐτάς, ὠθοῦνται ὅμως ὑπὸ τ. ἕξεων ἐπὶ τ. οἰκεῖα ὀρεκτά. Plautus, Trinummus: Act. IV. sc. 2. v. 31. Scibam ut esse me deceret, facere non quibam miser. Seneca, ep. III.: quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cupimus repellit? quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam semel velle? Ovid, Metam. VII. 19.: aliudque cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. Seneca, Hippol. v. 604.: vos testor, omnes coelites, hoc quod volo, me nolle. Daher läßt auch auf ähnliche Weiſe Lactanz, Instit. l. IV. c. 29. den Heiden ſagen: volo equidem non peccare, sed vincor, indutus enim sum carne fragili. Itaque ducor incertus et pecco, non quia volo, sed quia cogor. Eben ſo die Rabb. Berach. c. 2. p. 17.: „R. Alekſandri ſagte in ſeinem Gebet: Herr der Welten, es iſt bekannt und aufgedeckt vor dir, daß unſer Wille iſt, deinen Willen zu erfüllen וּמִי מְעַכֵּב שְׂאוֹר שֶׁבְּעִיסָה und wer hindert es? Der Sauerteig, der in der Maſſe iſt.“ Mit Recht bemerkt aber Grotius, daß es gar ſchlimm wäre, wenn der Chriſt noch daſſelbe auf ſich anwenden müßte als Chriſt.

V. 16. Calvin: dum cor meum in lege acquiescit, oblectatur eius iustitia, in eo sentit et fatetur legis bonitatem, ut satis vel experientia docente convincamur, legi nihil esse mali imputandum, imo salutarem hominibus eam fore, si in recta puraque corda incideret. Bengel: assensus hominis, legi contra semet ipsum praestitus, illustris character est religionis, magnum testimonium de Deo.

V. 17. Der Gegenſatz, will P. ſagen, iſt aber nicht ein ſolcher, daß ich als Menſch denſelben in mir tragen müßte, vielmehr entſteht er nur daher, daß ich ein ſündiger Menſch bin, mein eigentliches Ich — das in mir, was meine Idee ausdrückt und dem alles homogen werden muß — bleibt als ſolches unberührt von der Sünde. Vgl. die Anm. zu ἐγώ in V. 15. Zur Erläuterung kann dienen, was Aug. Conf. l. VIII. c. 5. von dem Verhältniſſe des ἐγώ zur σάρξ ſagt: ego quidem in utroque (im νοῦς und in der σάρξ), sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam. Ibi enim magis iam non ego; quia ex magna parte id patiebar invitus, quam faciebam volens. Thomas Aq.: illud homo dicitur operari, quod ratio operatur, quia homo est id quod est secundum rationem: unde motus concupiscentiae, qui non sunt a ratione sed a fomite, non operatur homo. Theod.: ἀμελήσας (ὁ νοῦς) κ. καταλιπὼν τ. ἡνίας, σκιρτᾷν μὲν τοὺς πώλους παρασκευάζει· σύρεται δὲ αὐτός, κ. εἰς βάραθρα κ. κρημνοὺς σὺν αὐτοῖς καταπίπτει. So nennt Philo, Quod det. pot. insid. p. 170. den νοῦς den eigentlichen ἄνθρωπος, im Gegenſatz zu σάρξ. Vergl. Cicero, Somn. Scip. c. 8.: mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito monstrari potest. — Fälſchlich wird von Aug., Grot., Cocc., Koppe u. m. A. das νυνί als Zeitpartikel genommen, als wolle P. den Unterſchied des erlöſeten vom geſetzlichen Zuſtande angeben, wie V. 6. Dadurch würde, andere Gründe zu geſchweigen, V. 18., welcher ſich offenbar genau anſchließt, ganz abgeriſſen, indem dieſer wieder, durch ein γάρ ſich anknüpfend, den Geſetzlichen ſchildert. Vgl. auch V. 20., wo P. daſſelbe ſagt und das νυνί als bloße Folgerungspartikel ausgelaſſen iſt, wo aber Mehrere unrichtigerweiſe das οὐκέτι urgiren wollen, wie Koppe es überſetzt: ex quo Xiani sumus, während es doch nur in Be-

zug auf den Vorderſatz ſteht und von der Vulg. richtig gegeben wird: iam non ego. Der Ap. will den Zuſtand der Sünde in ſeiner Steigerung bezeichnen. Man wird das οὐκέτι daher hier und V. 20. geben können: „es iſt alſo ſo weit mit mir gekommen, daß...“ Das νυνί iſt demnach hier bloß Folgerungspartikel. Erasm.: quoties igitur mens consentiens legi nititur ad honesta, et tamen quod diversum est agit, non ego videor agere, quod ago. Quis enim agat, quod nolit?

V. 18. Etwas tautologiſch ſich ausdrückend will P. nun durch die Zurückweiſung auf den vorher beſchriebenen Zwieſpalt den auffälligen Ausſpruch rechtfertigen, daß eigentlich nicht der Menſch ſelbſt, ſondern die blinde Sündenluſt als eine blinde, inſofern die Erk. des Menſchen nicht dazu beiſtimmt, ſondern verdunkelt wird, die ſündlichen Handlungen ausübt. Demzufolge ſind die hier und V. 19. und 20. gebrauchten Ausdrücke nur Wiederholungen des Vorhergegangenen. — Das εὑρίσκω laſſen A C. 47. 67. und einige Ueberſſ. aus, und leſen τὸ δὲ κατεργάζεσθαι, οὔ. Wohl dürften die innern Gründe für die Lesart ſeyn, doch entſcheidet die Mehrzahl der codd. für die recepta. — Das ἐγώ iſt dem Apoſtel gewöhnlicher, wie wir zu V. 15. ſahen, das eigentliche Ich des Menſchen, die innere göttliche Anlage. Zum Unterſchiede fügt er daher hinzu, daß er hier die σάρξ im Menſchen meine. Theod.: τὴν γὰρ περὶ τ. καλὰ προθυμίαν ἀπὸ τῆς τ. νόμου διδασκαλίας προςέλαβον· ἀσθενῶ δὲ ὅμως περὶ τ. πρᾶξιν, ἑτέραν ἐπικουρίαν οὐκ ἔχων. —— Οἰκεῖ. Pel.: habitat quasi hospes et quasi aliud in alio, non quasi unum, ut accidentia scilicet non naturalia. —— Παράκειται. Das Wort bedeutet eigentlich: „nahe ſeyn, bereit ſeyn,“ daher Judith 3, 2. „zu Dienſten ſeyn,“ hier alſo, wie de Wette: „das Wollen iſt bei mir ſchon da,“ d. h. es fällt mir nicht ſchwer Pel.: est voluntas, sed non est effectus. Bengel: iacet in adspectu sine victoria. —— Οὐχ εὑρίσκω. Im Hebr. מָצָא in der Bed. „können.“

V. 19. 20. S. V. 15. und 17.

V. 21. Dieſer V. enthält die Zuſammenfaſſung des von V. 14. an Geſagten, welches ſodann noch weiter erläutert wird

von V. 22. an. — Die Conſtruction dieſes V. iſt auffällig und auf ſehr verſchiedene Weiſe gelöſt worden. Zuerſt giebt es eine Anzahl Ausleger, welche *ὅτι* in der Bed. „weil" nehmen (die Vulg. quoniam), aber auch dann wieder unter einander im Verſtändniſſe abweichen. Orig. nimmt ein Hyperbaton an und erklärt ſo: „weil ich Böſes habe, ſo bietet ſich mir das Geſetz Gottes dar, welchem ich dem innern Menſchen nach beiſtimme." Eben ſo Ecker m. (Beitr. III. St.). Mehrfache Auffaſſungen giebt Oekum. an: 1) „*αὐτὸν εὑρίσκω τὸν νόμον ἐμοὶ τὸ καλὸν ποιεῖν προῃρημένῳ προτροπὴν παρέχοντα, τί οὖν μετὰ τοῦτο; τὸ κακὸν παράκειται. ὥςτε οὐδὲ βουλομένῳ μοι τὸ καλὸν πρᾶξαι ἱκανός ἐστιν ὁ νόμος βοηθῆσαι. πλὴν γὰρ τοῦ προτρέψασθαι οὐδὲν ἰσχύει.*" Wir müßten alsdann *παρεῖναι* oder *παρίστασθαι* vor *θέλοντι* ergänzen. So Chryſ., Theoph. Aehnlich der Syrer. Pauliniſch iſt der Gedanke ſo allerdings, allein P. hätte ſich dann doch ſehr dunkel ausgedrückt, und überdies würde der Gedanke hier nicht in den Zuſammenhang paſſen, da der Ap. nicht vom Zwecke des Geſetzes, ſondern von den Folgen ſeiner Würkung redet. 2) *εὑρίσκω μὲν τὸν νόμον εἰς τὸ καλὸν τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τ. καλόν, κ. τοῦτο μόνον χαριζόμενον. τὸ γὰρ κακὸν εὑρίσκω, ὅτι ὁμοίως ἐμοὶ παράκειται.* Dann hätte man unnatürlicherweiſe ein *ὠφέλιμον εἶναι* zu ergänzen. So auch Ambroſ. und Aug. c. duo ep. Pell. l. I. c. 10. Eben ſo Beng.: egregia sermonis subtilitate exprimuntur prima stamina harmoniae inter legem et hominem. 3) *εὑρίσκω, τοῦτ᾽ ἔστι κατενόησα κ. κατελαβόμην τ. ἰσχὺν κ. τ. φύσιν τ. νόμου. ἐξεῦρον αὐτὸν ἀκριβῶς, ὅτι οὐδέν μοι βοηθῆσαι ἴσχυσε. πόθεν δῆλον; ὅτι θέλοντί μοι ποιεῖν τὸ καλὸν οὐδὲν ἐπικουρεῖ, ἀλλ᾽ ὁμοίως τὸ κακὸν παράκειται, ἄπρακτόν μοι τὸ θέλειν ποιοῦν.* Dann müßte ein Hyperbaton angenommen und dem *εὑρίσκω* die ganz unnatürliche Bed. „begreifen, durchſchauen" beigelegt werden. — Wir gehen zu den Auslegern über, welche *ὅτι* in der Bed. „daß" nehmen. Dieſe weichen wieder von einander ab, je nachdem ſie interpungiren. Einige interpungiren hinter *τὸν νόμον*, und laſſen das Folgende entweder von *εὑρίσκω* oder von *νόμον* abhangen. Das erſtere Erasm., Aug. de nupt. et concup. l. I. c. 30., Seb. Schmidt, Caſtal. u. A., alsdann wird bei *νόμος* entweder ein

κατά

κατά ergänzt, oder hinter demſelben ein *ἀποκαλύπτοντα*. Erasm.: facit lex, si quando conor illi parere, ut intelligam meum malum penitus insitum. Von *νόμος* laſſen das Folgende abhangen Beza, Grot., Wolf. Sie verſtehen unter *νόμος* den im folgenden erwähnten *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, ſo daß der Artikel vor *νόμος* demonſtrativ wäre, „ich finde jenes ſündliche Geſetz, daß nämlich, wenn ich ..., mir das Böſe nahe liegt.“ Dieſe Erkl. von *νόμος* mit dem Artikel iſt ganz gegen den Sprachgebrauch. Zuläſſiger wäre eine andere Erkl. von *νόμος*, nämlich in der allgem. Bed.: Norm, Regel, wie V. 23. C. 8, 2. Clarke: a confirmed habit. Heſych.: *συνήθεια*. In dieſer Bed. ſteht es nach Heind. auch Plat., Phaedrus, ed. Heind. S. 203. So Calv., Venema, Limb., Mich., Bolten, Ammon. Limb.: experior in me hanc constitutionem, quae mihi legis instar est, cui sum obnoxius. Mich.: „Da ich nun das Gute ſo gern thun will, ſo finde ich mir zur Beſchwerde ein Geſetz, nach welchem mir das Böſe anhängt.“ Eine andere Anzahl Interpreten folgt indeß einer anderen Interpunction. Sie machen nämlich hinter *ἄρα* und vor *ὅτι* ein Komma; dann bildet *τὸν νόμον καλόν* einen Zwiſchenſatz, in welchem entweder *νόμον* überflüſſig ſcheint, welches von Homb., oder *καλόν* welches von Hemſterh. aus dem Text geſtoßen worden. Richtig bemerkt Knapp, wolle man ändern, ſo leſe man lieber *τὸν καλόν*. Ohne den Text zu ändern ergänzt L. Bos *κατά* vor *νόμον* und überſetzt: „Ich finde alſo, während ich nach dem Geſetze das Gute thun möchte, daß ....“ Auch uns ſcheint es am vorzüglichſten, hinter *ἄρα* zu interpungiren, wir ziehen es aber vor, das *τὸ καλόν* als Appoſition zu *τ. νόμον* zu ziehen. So neben den oben angeführten Erkll. Oek.: *εἴη δ' ἄν, εἰ συνταχθείη οὕτως, τῶν εἰρημένων σαφέστερον· εὑρίσκω τῷ θελ. ἐμοὶ τὸ καλόν*, *ἤτοι τ. νόμον, ὅτι ...*, Theod., Homb., Knapp. Wir finden bei P. öfters erklärende Appoſitionen, Röm. 8, 23. 12, 1. Daß das *ἐμοί* alsdann doppelt geſetzt iſt, darf man ſich nicht wundern, da wegen des Hyperbatons eine ſolche Wiederholung ſogar nöthig war. Auch kann man ſich die Veranlaſſung dieſer Appoſition denken; P. wollte dem *νόμος* das *κακόν* gegenüberſtellen, dann hätte ſich aber kein ſo entſchiedener Gegenſatz gebildet, als wenn neben *νόμος* das *τὸ καλόν* ge-

ſetzt wurde. Doch halten wir neben dieſer Conſtr. für eine gleich annehmliche die, welche hinter νόμος interpungirt, und dies in der Bed. „Norm, Regel" nimmt. In dieſem Falle könnte man ſagen, daß das Folgende ſich erklärend anſchlöſſe, indem dort der Ap. V. 23. den ἕτερος νόμος beſchreibt.

V. 22. In dieſem und dem folgenden Verſe wird eigentlich V. 15. 16. und 17. wiederholt, und zwar durch ein Bild, welches das dort Geſagte noch anſchaulicher macht. — Statt des V. 16. gebrauchten σύμφημι gebraucht hier P. συνήδομαι und ſtatt des wahren ἐγώ hier den ἔσω ἄνθρωπος. Was das συνήδομαι betrifft, ſo verſtehen wir es von einer würklichen Freude am Geſetz und Sehnſucht nach deſſen Erfüllung, wie dieſe der geiſtliche Menſch hat, wenn er auch nur geſetzlich iſt, Pſ. 119. Vgl. zu V. 14. Es könnte indeß auch allenfalls, wie oben bemerkt worden, eben ſo wie das θέλειν, eine Zuneigung bezeichnen, wie ſie auch der ganz fleiſchliche Menſch hat, welcher noch gar nicht lebendig zum Bewußtſeyn des Zwieſpalts im Herzen erwacht iſt, doch aber das Göttliche nicht ganz unterdrücken kann. Eine ſolche Zuneigung wäre dann eigentlich bloß: Billigung, Fürgutfindung, an welcher mehr der Verſtand als die Willensneigung Antheil hat. So finden wir dieſe comprobatio im fleiſchlichen Menſchen Marci 6, 20. bei Herodes, Joh. 5, 35. bei den Juden, bei dem auf ſteinichten Grund Gelegten Matth. 13, 20. In dieſem Sinne bemerkt der tiefſinnige Hugo a Sto Victore zu dieſer Stelle: ratio naturalis in vita praesenti omnino extingui non potest. Ipsa est enim aquila quae supervolat, puer qui caeteris periclitantibus pueris non periclitatur. Homo legis legi Dei condelectatur magis sec. rationis approbationem quam sec. amoris delectationem. An die Stelle des ἐγώ tritt hier das ἔσω ἄνθρωπος. Urſprünglich iſt wohl dieſer Terminus bloß Bezeichnung des Geiſtes überhaupt geweſen im Gegenſatze zur leiblichen Organiſation. So finden wir es bei Philo und bei Plato. Philo, de Agricult. p. 188. ed. Fr. ἄνθρωπος ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τις ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς; und de congr. quaer. p. 438. ὁ νοῦς κυρίως ἄνθρ. ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι. So hatte ſchon Plato, de Republ. l. IX, p. 275. T. VII. Bip. den νοῦς genannt τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρ. Eben ſo das rabb. Buch Jalkut Rubeni, Bl. 10, 3.

עוֹר וְבָשָׂר הוּא מַלְבּוּשׁ לָאָדָם וְרוּחַ הַפְּנִימִי נִקְרָא אָדָם „Haut und Fleiſch iſt das Kleid des Menſchen, der Geiſt im Innern das iſt der Menſch.“ Die Platoniker und auch viele von ihnen gebildete Rabbinen, ſo wie ſchon früher die Eſſäer und überhaupt morgenländiſche Theoſophen, ſetzten nun auch das Böſe allein in das σῶμα, in die ὕλη; danach erſchien ihnen der Geiſt als rein und unſündlich. Bei P. bezeichnet ἔσω ἄνθρωπος, wie aus den vorliegenden Stellen und auch aus 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. erhellt, nicht ſo wohl den Geiſt im allgemeinen, ſondern insbeſondere das Gemüth, das religiös-ſittliche Bewußtſeyn, die innere ἀλήθεια (ſ. zu 1, 18.), wie es auch 1 Petr. 3, 4. heißt ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος. Wird nun dieſes an ſich als ein Gutes betrachtet, ſo wird dadurch noch nicht alles Böſe vom Geiſte hinweg auf den Körper gewälzt. P. redet ja von einem zwiefachen ἐγώ, welches wir doch beides dem Geiſte zuſchreiben müſſen. Treffend Beng.: hic iam interni, sed nondum novi tuetur hominis nomen. Vgl. übrigens über ἔσω ἄνθρ. die gelehrten und mit unſern Ergebniſſen ganz unabhängigerweiſe völlig übereinſtimmenden Anmerkungen Venema's in Steph. de Brais Opusc. Leow. 1735. p. 293. und 94.

V. 23. Es fragt ſich, von wie viel von einander unterſchiedenen Geſetzen P. in dieſem und dem vorigen Verſe ſpreche? Einige nehmen vier, andere zwei, andere drei verſchiedene νόμοι an. Vier verſchiedene νόμοι nehmen Hier., Oek. an, und zwar bezeichnet ſie Oek. ſo: Ein göttliches äußeres, d. i. der νόμος τοῦ θεοῦ oder das moſ. Geſetz; ein göttliches inneres, d. i. der νόμος τ. νοός; ein ungöttl. äußeres, d. i. der νόμος ἐν τοῖς μέλεσι, die ungeordneten Lüſte des Fleiſches; ein ungöttl. inneres, der νόμος τ. ἁμ. die der Seele einwohnenden Neigungen zur Sünde. Zwei verſchiedene νόμοι iſt nach Ambr. Juſtinian geneigt anzunehmen, indem der νόμος τ. θεοῦ gleich mit dem ν. τοῦ νοός ſei, und ν. ἐν τοῖς μέλ. mit ν. τ. ἁμαρτίας. Das richtigſte iſt es, ein dreifaches Geſetz anzunehmen. Der νόμος τ. θεοῦ V. 22. iſt allerdings vom ν. τοῦ νοός verſchieden, denn P. ſagt ja eben, daß dieſer an jenem Wohlgefallen habe; doch läßt ſich die Trennung nicht ſtreng feſthalten, da ja der νόμος τοῦ θεοῦ ſich auch in dem νόμος γραπτὸς τ. καρδίας offenbart. mithin auch dem ἔσω ἄνθρωπος angehört. Der ν. τ. ἁμ. end-

lich iſt mit dem *ἐν τ. μέλ.* identiſch, wie dies ſchon Aug. und Phot. bemerken. Dieſen *νόμος ἐν τ. μέλ.* haben wir zunächſt zu erläutern. Das Wort *νόμος* gebraucht hier der Ap. uneigentlich, wie Cap. 8, 2., um es dem *νόμος τ. θεοῦ* und *τ. νοός* entgegenzuſetzen. Das Ungöttliche kann eigentlich kein Geſetz ſeyn, denn es iſt nur dasjenige Geſetz, was in dem göttlichen Seyn gegründet iſt, wie die Stimme des Gewiſſens in uns. Allein da die Sünde ſich eine blinde Regentſchaft über uns angemaßt hat, ſo kann auch bildlich die Sündenluſt als ein Geſetz dargeſtellt werden. Treffend wählt Beng. zur Ueberſ. der verſchiedenen *νόμοι* das Wort dictamen. Nicht ſo gut Seiler: Trieb. Inwiefern nennt nun der Ap. das Geſetz der Sündenluſt das *ἐν τ. μέλεσι?* Schon Chryſ. bemerkt, es werde dadurch nicht ausgeſagt, daß die Glieder oder der Körper als ſolcher Grund der Sünde ſei, denn P. ſpreche ja nur von der Sündengewalt, die ſich in den Gliedern äußere, und ſetzt ſchön hinzu: *ὥςπερ οὖν ἡ ἐντολὴ οὐκ ἔστι πονηρά, ἐπειδὴ δι᾽ αὐτῆς ἀφορμὴν ἔλαβεν ἡ ἁμ., οὕτως οὐδὲ τ. σαρκὸς ἡ φύσις, εἰ καὶ δι᾽ αὐτῆς ἡμᾶς καταγωνίζεται. ἐπεὶ οὕτως ἔσται κ. ἡ ψυχὴ πονηρὰ κ. πολλῷ μᾶλλον ἐκείνη, ὅσῳ κ. ὁτὸ κῦρος τῶν πρακτέων ἔχει. ἀλλ᾽ οὐκ ἔστι ταῦτα, οὐκ ἔστιν. οὐδὲ γὰρ εἰ θαυμαστὸν οἶκον κ. βασιλικὰς αὐλὰς τύραννος λάβῃ κ. λῃστής, διαβολῆς τῆς οἰκίας τὸ γινόμενον.* Der Apoſtel will dasjenige darſtellen, was im Menſchen dem *ἔσω ἄνθρ.* entgegengeſetzt iſt. Die Benennung *ἔσω ἄνθρ.* für die innere *ἀλήθεια*, für das *φῶς* im Menſchen, leitet ihn dazu, das Böſe als ein *ἔξω ὄν*, alſo *ἐν τοῖς μέλεσιν* darzuſtellen. Auf der einen Seite mochte ihm dabei vorſchweben, was er ſchon V. 17. ſagte, daß die Sünde, da ſie ſich eigentlich nur in die menſchliche Natur eingedrängt hat, ein *ἔξω ὄν* genannt werden könne, auf der andern, daß ſie ſich am gewöhnlichſten in den ungeordneten Neigungen des ſomatiſchen Organismus, oder richtiger in dem Nachgeben des Geiſtes in Bezug auf dieſelben offenbare. So ſtellt er nun das Geſetz des Geiſtes, den *νόμος γραπτὸς ἐν τ. καρδίᾳ*, als den eigentlichen Kern des Menſchen dar, gleichſam als eine Burg, worin der eigentliche Menſch thronet; das Aeußere des Menſchen, gleichſam der Feind vor jener Burg, iſt die Sündenluſt. Ein ähnliches Bild, in welchem das Göttliche als der Kern des Menſchen, das Ungöttliche als die äußere Schale

dargeſtellt wird, welche den Kern umbaut, findet ſich im Buche Reſchith Chochma (Vitr. Observ. Sacrae l. III. c. 8.): שֶׁהֲרֵי בִּהְיוֹת הַחֵטְא נִכְנָס מְעַט בַּקְּלִיפָּה עַד שֶׁכֹּל שִׁיעוּר קוֹמַת נִשְׁמָתוֹ מִתְלַבֶּשֶׁת בַּקְּלִיפָּה וְאָז נֶאֱמַר עֲוֹנוֹתֵינוּ רָבוּ לְמַעְלָה רֹאשׁ „Denn durch das Sündigen geht der Menſch mehr und mehr in die Schale über, bis daß der ganze Umfang der Seele in die Schale gehüllt iſt, dann heißt es: Unſere Sünden ſind uns über das Haupt geſtiegen." —— *Αἰχμαλωτίζοντά με τ. νόμῳ. τ. ἁμ.* Der Ausdruck *αἰχμαλ.* ſehr bezeichnend, wie Limb. es ausdrückt: sicut captivus non libenter, sed animo reluctante in captivitatem abducitur, a validiori, cui resistendo impar fuit, superatus, ita et hic homo cum lucta quadam animi a pecc. abripitur. Daß der *ν. ἁμ.* nicht von dem *ἐν τ. μέλ.* verſchieden, ſieht man auch aus dem Zuſatze *τῷ ὄντι ἐν τ. μέλ.* Den Dativ *τῷ νόμῳ* können wir entweder als dat. comm. auffaſſen „für das Geſetz der Sünde, mich demſelben überliefernd," oder als Abl. „durch das Geſetz der Sünde, als Werkzeug." In beiden Fällen hat der Ausdruck des Ap. etwas Auffälliges. Bei der erſten Conſtr. muß es auffallen, daß er nicht das zweitemal bloß das Pronomen ſetzte, ſondern eine Unterſcheidung zu machen ſcheint, die man nicht erwartet, nämlich zwiſchen dem die Beute Empfangenden und dem Sieger. Bei der zweiten Conſtr. erwartet man im Gegentheil eine Unterſcheidung und findet ſtatt deſſen, daß als das Werkzeug der Gefangennehmung der Gefangennehmende ſelbſt wieder angegeben wird. Wir entſcheiden uns für die zweite Conſtruction und verſtehen uns daher auch zur Annahme eines gewiſſen Unterſchiedes zwiſchen *ν. ἁμ.* und *ἐν τ. μέλ.*; der Ap. ſcheint nämlich unter dem *ν. ἁμ.* ſich den *ν. ἐν τ. μέλ.* in ſeinen einzelnen Erſcheinungen und Aeußerungen zu denken, ſo daß der Sinn wäre: „die Maſſe der Sündenluſt unterwirft mich durch die ſündlichen Regungen, in denen ſie ſich äußert." Daß übrigens der in dieſem V. geſchilderte Zuſtand einem wiedergeborenen Chriſten nicht zieme, ſprach, ſeiner früheren Anſicht gemäß, Aug. zu dieſem V. ſo aus, Prop. 45.: intelligitur hinc ille homo describi, qui nondum est sub gratia. Si enim repugnaret tantum consuetudo carnis et non captivaret, non esset damnatio; in eo enim est damnatio, quod obtemperamus pravis desideriis.

V. 24. Der auf dieſe Weiſe in einem unauflöslichen Zwieſpalt befangene Menſch, welcher einen Mark und Gebein verzehrenden Kampf in ſich ſieht, aus dem er keine Erlöſung weiß, bricht in die verzweifelnde Klage aus. Man kann indeß nicht mit völliger Sicherheit beſtimmen, wie viel man von dieſem Angſtgefühl dem vom Ap. Geſchilderten in ſeinem geſetzlichen Zuſtande beilegen ſoll, und was dagegen von dieſem Schmerzensgefühl Ausdruck der Empfindungen ſei, die der Ap. jetzt, wo er die Würkung der Erlöſung erfahren hat, beim Hinblick auf den in dieſem Kampfe begriffenen geſetzlichen Menſchen haben mußte. Denſelben Ausruf ſpricht Paulo der die Kämpfe des innern Menſchen ſo tief kennende Auguſtinus nach, als er im geſetzl. Zuſtande war, Conf. l. VIII. c. 5. Einen ähnlichen Seelenſchmerz zeigt im geſetzl. Zuſtande der Zöllner, Luc. 18, 13. (vgl. Pſ. 37, 4. 5. 6.). So tief ſcheint das Mark und Bein ſondernde Schwert des Geſetzes dem Ritter Michaelis nicht in die Seele gedrungen zu ſeyn, welchem es beliebt, den alſo Klagenden einen „ängſtlichen Juden" (!!) zu nennen, dem P. mit ziemlichem Phlegma antwortet: „Ich für mein Theil habe Gottlob nicht nöthig zu klagen." Da heißt es: At ego prorsus nescio, quid sit scripturam diluere, si hoc non est. — *Τίς με ῥύσεται;* Beza: num vero ignorabat, a quo esset haec liberatio exspectanda? minime profecto. Mox enim usque adeo agnoscit, ut illi gratias etiam agat. Sed ita loquitur, ut in extremo angore, cogitans qualem et quantum eum esse oporteret, qui hoc posset praestare. — *Ἐκ τ. σώματος τ. θαν. τούτου.* Es fragt ſich, was hier der Ap. unter dem *σῶμα τ. θαν.* verſtehe? Die Ausleger theilen ſich in eine fünffache Anſicht: Zuerſt nehmen Viele *σῶμα* metaphoriſch, wie es ja nach Manchen auch C. 6, 6. ſtehen ſoll. Es hätte dann die Bed.: compages, structura. Ambroſ.: universitas vitiorum. Und zwar ſoll es auch ohne den Zuſatz von *ἁμαρτία* den Sündenkörper bezeichnen können. *Θανάτου* ſoll nach Grot., Moſh. die Würkung dieſes Sündengebäudes, das Elend, anzeigen, nach Limb. die Beſchaffenheit deſſelben, die Ermangelung der göttlichen Lebenskräfte. Wenn es indeß überhaupt nicht wahrſcheinlich iſt, daß P. metaphoriſch von einem *σῶμα* geſprochen habe, ſobald er nicht auch Gebrauch von der Metapher macht und die

μέλη daneben erwähnt, ſo wird es noch unwahrſcheinlicher ſeyn, daß *σῶμα* ohne weiteren Zuſatz den metaphoriſchen Sündenkörper bezeichne. Andere, wie Schöttgen, Koppe, nehmen *σῶμα* als rein paraphraſtiſch, wie das rabb. גוף. Verwandt damit wäre die Erkl. durch „Maſſe, Weſen" nach dem Rabb. und Griech. (ſ. zu 6, 6.). Oder es könnte auch viertens angenommen werden, daß *σῶμα* den Nebenbegriff hätte, welchen *σάρξ* hat, „die von göttlichen Lebenskräften verlaſſene menſchliche Natur." Oder endlich, wobei wir als dem am nächſten Liegenden ſtehen bleiben, *σῶμα* kann in ſeiner gewöhnlichen Bed. genommen werden. Der Ap. würde dann in dieſem Geſetzlichen den höchſten Grad der Verzweiflung darſtellen, in welchem der von innerem Zwieſpalte zerriſſene Menſch die irdiſche Hülle von ſich abſtreifen, und gewaltſam aus ſeinem Zuſtande ſich befreien möchte. Das *ἀπαλλάττεσθαι τοῦ βίου* war auch für die Heiden oft der letzte Troſt, wenn ſie der *κακία* nicht mehr widerſtehen konnten, ſ. Antoninus, und Gatacker ad Anton. p. 323. Die K. V. nahmen *σῶμα τ. θαν.* für *θνητόν* (Suicer, Thes. T. II. p. 1212.), und nach ihnen die meiſten Neueren, Erasm., Cler., Carpz. u. A. In der Stellung des Pron. *τούτου* nimmt man dann gewöhnlich einen Hebraismus an, indem nämlich im Hebr. das Pron. hinter den Gen. zweier Subſt. tritt, welche ſo durch den Gen. verbunden ſind, daß ſie Einen Begriff ausmachen. S. Vorſtius, de Hebr. N. T. V. II. p. 139. Geſen., Ausführl. Lehrg. S. 732.; wozu im N. T. die Beiſpiele als Apg. 13, 26. *λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης* für *οὗτος ὁ λόγος τῆς σωτηρίας*. Eben ſo Apg. 5, 20. Indeß iſt es nicht geradezu nöthig, dieſe Verſetzung des Pron. anzunehmen. Man könnte auch überſetzen: „der Körper dieſes Elends" in dem Sinne „der Leib, in welchem ich ein ſolches Elend erfahre." Die verſchiedenen Ueberſetzungen geben den Text ſehr wörtlich wieder. Die ſyr. Ueberſ. drückt die Hypallage aus: ܦܓܪܐ ܗܢܐ ܕܡܘܬܐ. Die ſpan. Ueberſ. von Amat hat den Zuſatz: esto cuerpo de muerte ó concupiscentia mortifera. Seiler: „wer wird mich erlöſen von der Gewalt der unordentlichen Sinnlichkeit, die mir Strafe und Tod zuzieht." De Wette: „von dem Leibe ſolches Verderbens."

V. 25. Nachdem der Kampf des Geſetzlichen und ſein durch ſeinen Zwieſpalt empfundenes Elend in dieſer Beſchreibung bis

auf den höchſten Gipfelpunkt geführt worden, tritt P. plötzlich ſelbſt hervor und bricht in Dank gegen den Gott aus, welcher ihn durch die Erlöſung aus jenem unſeligen Zuſtande befreit hat. Da aber dieſer Ausbruch des Dankes die Beweisführung unterbricht und nur ein unwillkührlicher iſt, indem P. noch den Schluß aus allem vorher Geſagten ziehen wollte, ſo ſieht er ſich genöthigt auf eine freilich nicht paſſende Weiſe, nachdem er ſchon den Dank ausgeſprochen, doch noch den Schluß hinzuzufügen, wodurch der Zuſtand des Geſetzlichen kurz und klar gezeigt werden ſollte. Daraus, daß P. ſich ſelbſt als dankend für die Befreiung aus dem unſeligen Zwieſpalt darſtellt — denn daß beim Ausſprechen des Dankes P. in eigner Perſon redet, geht ſchon daraus hervor, daß dieſe Dankſagung gar nicht in die Argumentation gehört, ſondern unmittelbare Gefühlsbewegung iſt — erhellt nun auch, daß, indem er den Zuſtand des Geſetzlichen unter ſeiner Perſon darſtellte, er zugleich ſeine eignen Erfahrungen aus früherer Zeit mit ſchilderte. Ganz übereinſtimmend mit unſerer Anſicht von dieſem Verſe ſagt Bucer: dum Ap. commemorando expenderet, ut saepe cum peccato misere conflictasset, videbatur sibi in ea conditione adhuc laborare, proque sensu mortis istius, de ea exclamat. Mox autem, ut extulit se in considerationem beneficii Xi, quod acceperat, exsultavit animo et in contrariam exclamationem, nimirum gratulationis erupit. Eben ſo Limb., Turretin. Dagegen nehmen die auguſtiniſchen Ausll. an, daß dieſer Dank ſich bloß darauf beziehe, daß P. als Begnadigter ohne Beiſtimmung ſeines Willens, ja gegen denſelben ſündige, welche Erkl. in der That, wie Limb. ſie nennet, nimis diluta iſt. — Eben ſo unnatürlich iſt es, wenn Einige die letzte Schlußfolgerung bedingungsweiſe nehmen wollen, um auf dieſe Weiſe Einheit in den Ausſpruch des Ap. zu bringen. So Erasm.: Quod nisi esset factum (wenn Chriſtus mich nicht erlöſt hätte), ipse quoque cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati. Ganz ſo Stolz. Statt εὐχαριστῶ leſen DE und die Vulg. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ; FG leſen ἡ χάρις τοῦ κυρίου, und C nebſt mehrern Ueberſſ., Method., Damasc., Hier. haben χάρις δὲ τῷ θεῷ. Die erſtern beiden Leſarten ſind offenbar falſch und nur entſtanden, weil man auf die vorherge-

gangene Frage — die doch eigentlich weniger Frage als Ausruf iſt — meinte eine Antwort haben zu müſſen, und εὐχαριστῶ oder χάρις δὲ τ. θεῷ zu abgebrochen erſcheint. Zwiſchen dieſen beiden letzteren Lesarten möchte aber ſchwer zu wählen ſeyn; χάρις δέ paßt noch beſſer zur vorhergegangenen Frage, indem es einen grellen Gegenſatz bildet; εὐχαριστῶ erſcheint ganz abgebrochen, hat aber mehr Auctorität für ſich. In den beiden als Parallelen angeführten Stellen 1 Kor. 14, 18. 1 Kor. 1, 14. ſteht ebenfalls εὐχαριστῶ, doch ſind dieſe Stellen keine eigentlichen Parallelen. Das Abgebrochene in dieſem Ausruf läßt ſich ſehr natürlich erklären, wie Bucer ſagt: ingens hic affectus sermonem praecidit, nec enim exprimit, pro quo gratias agit. —— Ἄρα οὖν, Schlußfolgerung aus dem ganzen Cap. —— Αὐτὸς ἐγώ erklärt Grot. ungrammatiſch ille ego, von dem vorher die Rede war, nämlich der Geſetzliche. Andere unterſtützen durch dieſen Ausdruck die Meinung, daß der Ap. nicht blos per μετασχηματισμόν von ſich ſpreche, ſondern in der That ſeinen eigenen Zuſtand ſchildere. Sie nehmen das αὐτός dann in der Bed. „ſogar." Allein welcher Widerſpruch mit C. 8. würde entſtehen, wenn der Ap. ſagte: „ſogar ich diene noch immer der σάρξ." Luther und de Wette überſetzen αὐτός gar nicht, welches unrecht iſt. Richtig von Meyer: „So diene nun ich derſelbe." Daß das αὐτός auch zur Bezeichnung der Identität der Perſon mit dem Pronom. verbunden wird, iſt unläugbar Luc. 24, 39. und die damit ganz parallele Stelle Philo, de Ios. p. 561. ἀδελφὸν ὃν ἀπέδοσθε εἰς Αἴγυπτον, ἐκεῖνος ὃν ὁρᾶτε νῦν παρεστῶτα, αὐτὸς ἐγώ εἰμι — wo αὐτὸς ἐγώ nicht heißen kann: „bin ich ſelbſt," ſondern „derſelbe bin ich." Eine Stelle bei Plato, wo das αὐτός mit dem Art., welches, wie bekannt, immer die Identität bezeichnet, vorkommt und die zugleich beinahe daſſelbe ausſagt, was der Ap. ſagen will, iſt folgende: Plato, de Rep. l. IV. p. 349. ed. Bip.: φαίνεταί μοι βούλεσθαι λέγειν οὗτος ὁ λόγος (κρείττων κ. ἥττων ἑαυτοῦ), ὥστε ἐν αὐτῷ τ. ἀνθρώπῳ περὶ τ. ψυχήν, τὸ μέν, βέλτιον εἶναι, τὸ δέ, χεῖρον.

Capitel VIII.

Inhalt.

Nachdem es aus dem Vorhergehenden offenbar worden, daß das Geſetz unmöglich ferner in richterlicher Beziehung zum Chriſten ſtehen kann, daß aber auch daraus gar nicht Erſchlaffung der Heiligung bei dem Chriſten hervorgeht, da ja vielmehr das Geſetz nicht vermag Heiligung zu bewürken, ſo zeigt P., wie nun bei dem Chriſten die wahre Heiligung zu Stande komme, und zwar dadurch, daß der Chriſt vom Fluch des Geſetzes befreit wird. Daran ſchließt er denn auch die Darſtellung der hohen Herrlichkeit, welche die alſo in der Heiligung zum Ebenbilde des Sohnes Gelangten erwartet, da ſie als ſeine Mitbrüder auch Miterben werden, und hiermit ſchließt die Auseinanderſetzung der in dieſem Schreiben vorgetragenen Heilslehre.

Theile.

1) Die Heiligung, welche das Geſetz nicht zu bewürken vermochte, wird durch den Glauben an die Erlöſung würklich zu Stande gebracht, deren Ausgang iſt Beſeligung. V. 1 — 10. 2) Paränetiſche Einſchaltung, durch welche alle Bekenner Chriſti ermahnt werden, ein würkliches inneres Glaubensleben zu führen. V. 10 — 17. 3) Die Kindſchaft der Gläubigen giebt ihnen auch das Anrecht auf eine ſelige Ewigkeit. V. 17 — 24. 4) Iſt auch die ewige Herrlichkeit der Chriſten jetzt noch verborgen, ſo iſt ſie deswegen doch nicht minder gewiß. V. 24 — 39.

Erſter Theil: Die Heiligung, welche das Geſetz nicht zu bewürken vermochte, wird durch den Glauben an die Erlöſung würklich zu Stande gebracht. V. 1 — 10.

V. 1. Mit dieſem Capitel ſchließt ſich die Auseinanderſetzung der Heilslehre, indem, wie ſchon C. 6. geſchehen war, noch einmal die vollendete Heiligung und ewige Beſeligung als Ergebniß derſelben geſchildert wird. Mit Recht ſagt daher Spener Cons. theol. P. III. p. 596.: si scripturam sacram annulo

comparemus, epistolam Pauli ad Romanos gemmam credo, cuius summum fastigium in capite octavo exsurgit. Nichts kommt daher auch dem erhabenen Schwunge gleich, mit welchem P. dieſes Capitel ſchließt. — Auffallend enervata iſt die Paraphraſe der erſten Hälfte dieſes Cap. bei Erasm. —— *Οὐδὲν ἄρα νῦν κτλ.* Als Schlußfolge aus dem unmittelbar Vorhergegangenen können dieſe Worte nicht angeſehen werden, ſondern als Folgerung aus C. 3., auf deſſen Inhalt nachher der Ap. wieder in der zweiten Hälfte des fünften Cap. zurückkam. Daraus aber, daß P. ſo geradezu durch das *ἄρα* anſchließt, geht hervor, daß er vorausſetzt, ſeine Leſer werden noch im Gedächtniß haben, was der Hauptpunkt des ganzen Briefes iſt, die oben beſchriebene freie Begnadigung der Chriſten. Und ſo bildet denn dies *ἄρα*, als Schlußfolge in Bezug auf den Bekehrten, einen ſchroffen Gegenſatz gegen das *ἄρα* V. 25., als Schlußfolge in Bezug auf den Zuſtand des Geſetzlichen. Sehr verkehrt iſt es daher, wenn mehrere kathol. Ausll., wie Erasm., Corn. a Lap., nach dem Vorgange Aug. c. duas epp. Pell. l. I. c. 10., dieſes *ἄρα* eine Folgerung aus dem vorhergehenden *ἄρα* ſeyn laſſen, und ſchließen, daß jener Zuſtand, wo der Gläubige nur unwillkührlich, ohne ſeine Zuſtimmung ſündigt, ſchuldlos ſei, und deswegen das, was von Sünde in ihm ſei, nichts Verdammliches ſei. Bei dieſer Auslegung würde es am paſſendſten ſeyn, *κατάκρ.* als abstr. pro concr. zu nehmen, wie Luther überſetzt hat: „nichts Verdammliches d. i. Verdammenswerthes.” Allein vielmehr iſt *κατάκριμα* hier in demſelben Sinne zu nehmen wie C. 5, 18. Daher richtig Mel.: significatur pecc., quod adest remitti. Wenden wir die dort gegebene Erkl. von *κατάκριμα* hier an, ſo würde die Idee dieſe ſeyn: „die Gläubigen, welche jenes neue Leben durch die Gemeinſchaft mit Chriſto erhalten haben, welches ſie nicht mehr in einem unauflöslichen Zwieſpalt läßt, ſondern je mehr und mehr die Geſetzerfüllung erzeugt, ſind vermöge deſſen auch vom *κατάκριμα* befreit, zunächſt der objectiven Verkündigung nach, dereinſt auch in der ſubjectiven Realiſirung. —— *Τοῖς ἐν Χ. Ἰ.* Dieſer Ausdruck bezieht ſich auf die geheimnißvolle, innige Vereinigung, in welche der gläubige Chriſt ſofort mit dem Erlöſer tritt. Nur äußerlich erklären Wahl, Schleusn. *οἱ ἐν Χριστῷ*: viri Christiani. Richtig Erasm.: qui in Xo

insiti sunt. —— *Μὴ κατὰ σάρκα κτλ.* Dieſer ganze Zuſatz bis *πνεῦμα* fehlt in CDFG und mehreren Ueberſ. und VV. Er wird auch von Millius und Semler aus dem Text verwieſen, indem ſie meinen, daß er aus V. 4. hieher gekommen ſei. Bloß *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* laſſen aus: AD, die Vulg., der Syr., Arm., Baſil., Chryſ. und eine ganze Anzahl Väter. Im Zuſammenhange iſt eben kein Grund, dieſen Satz zu entfernen, vielmehr paßt er recht wohl in den Zuſammenhang, und was V. 4. betrifft, ſo könnte man ſagen, P. wolle abſichtlich wieder auf das hier Geſagte ſich beziehen. Doch ſind der Auctoritäten gegen die Aufnahme des Satzes in den Text ſo viele, und man kann ſich auf der andern Seite auch ſo wohl erklären, wie der Satz als Gloſſe an den Rand geſchrieben werden konnte, daß man, wenn man irgend an ſeine Aufnahme denkt, wenigſtens das *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* für unächt halten muß. — Behalten wir indeß die recepta bei, ſo iſt hinter *Ἰησοῦ* zu interpungiren, und nicht, wie Vos thut, dieſes *οἱ ἐν Χριστῷ* mit *περιπατοῦσιν* zu verbinden, vielmehr iſt das *μὴ κατὰ σάρκα περιπ.* bloß als Epexegeſe zu betrachten. Wir dürfen alsdann auch nicht dieſen Zuſatz bedingungsweiſe faſſen, wie Calv., Mel. u. A., als wolle P. den heiligen Wandel als die Bedingung angeben, unter welcher keine Verdammung ſtatt findet, ſondern es iſt dieſer Zuſatz ſo ungefähr aufzulöſen: „und dieſe werden alsdann..." Eben darin, daß dieſe Gläubigen, vermöge ihrer geiſtigen Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer, nicht mehr *κατὰ σάρκα* wandeln, liegt auch der Grund, daß ihnen, falls ſie im Glauben beharren und ſich endlich völlig den Geiſt des Erlöſers aneignen, die Aufhebung des *κατάκριμα* ſchon jetzt objectiv zugeſichert wird. Aus dem ganzen Zuſammenhange erweiſt ſich daher auch als falſch die Auslegung von *κατὰ σάρκα περιπ.*, welche hier die auguſt. Ausll., kathol. wie proteſt., nach Aug.'s Vorgang annehmen, nämlich: sentire et perficere quidem pecc. non vero consentire. Der Ap. legt ja den Chriſten ein *φρόνημα τοῦ πνεύματος* bei, eine geiſtliche Geſinnung, inſofern dieſe vorhanden, inſofern alſo der Menſch ein wahrer Chriſt iſt, fällt auch die Neigung zur Sünde, die Luſt am Böſen — und dies wäre doch das sentire — hinweg. Das sen-

tire und nicht consentire bezeichnet ja recht eigentlich den Zwieſpalt, wie er beim Geſetzlichen war.

V. 2. Grund, warum den, welcher in Chriſto lebt, die Verdammung nicht mehr trifft: die Gewalt der Sünde iſt durch das neue πνεῦμα gebrochen. Und wie iſt dieſes neue πνεῦμα an den Menſchen gekommen? Darauf folgt V. 3. die Antwort, nämlich vermittelſt der Geſetzeserfüllung, die Chriſtus geleiſtet hat, und die den Menſchen vom Fluch des Geſetzes befreit. Treffend Chryſ.: *τοῦτον γὰρ τ. χαλεπὸν κατέλυσε πόλεμον θανατώσασα τ. ἁμαρτίαν ἡ τ. πνεύματος χάρις, κ. ποιήσασα τ. ἀγῶνα κοῦφον ἡμῖν, κ. πρότερον στεφανώσασα, κ. τότε μετὰ πολλῆς τῆς συμμαχίας ἐπὶ τὰ παλαίσματα ἑλκύσασα.* — Der Ap. gebraucht wieder das *νόμος*, wie er ſchon Cap. 3, 27. 7, 23. that, vgl. Anm. zu C. 3, 27., in einer allgemeineren Bed. Wir können das Komma hinter Ἰησοῦ ſetzen, und ſo das *ἐν Χ. Ἰ.* mit *ζωῆς* verbinden, oder wir können es auch hinter *ζωῆς* ſetzen, und ſo das *ἐν Χ. Ἰ.* mit dem Verbo verbinden. Das letztere Erasm., Mich. u. A., wobei alsdann *ἐν* die Bed. „durch" erhält; doch iſt das *ἐν Χριστῷ* eine zu gewöhnliche Bezeichnung der Beſchaffenheit des geiſtlichen Lebens, und würde hier zu unpaſſend vor ſtatt hinter dem Verbo ſtehen, als daß dieſe Verbindung annehmlich wäre. —— *Τ. πνεύματος τ. ζωῆς ἐν Χ.* Dies ſteht dem *ἁμ.* und *θάν.* entgegen. Man könnte es daher geradezu als ein Aſyndeton anſehen für *πνεύματος καὶ ζωῆς*; doch iſt dies nicht nöthig, vielmehr ſoll das *τ. ζωῆς ἐν Χ.* die Beſchaffenheit des *πνεῦμα* ausdrücken, welches jetzt der Chriſt empfangen hat. Daher nehmen wir auch nicht *ζωή* in der Bed. „Seligkeit", im ſtrengen Gegenſatz mit dem folgenden *θάν.*, ſondern umſchreiben den Satz ſo: „jener Trieb des neuen göttlichen Lebensprincipes, welches die geiſtliche Gemeinſchaft mit Chriſto mittheilt." So richtig Heum. —— *Νόμος ἁμ. κ. θαν.* Schon Aeltere, gegen die Chryſ. kämpft, Witſius (De oecon. foedd. p. 380.) und Ammon wollen unter dieſem *νόμος* das moſ. Geſetz verſtehen. Man könnte zur Rechtfertigung ſagen, daß der Ap. das Wort *νόμος* in der allgemeineren Bed. nur gebrauche, wo er durch den Gegenſatz gegen den eigentlichen *νόμος* dazu verleitet wird, daß daher hier, wo *νόμος* nicht in einem ſolchen Gegenſatze zum eigentlichen *νόμος*

ſtehen würde, dieſes νόμος ſelbſt das eigentliche Geſetz bezeichnet, und das νόμος oben in der uneigentlichen, weiteren Bed. ſtehe. Nehmen wir es nicht ſo, ſo hat es den Sinn von δυναστεία, wie es Theod. erklärt. Dieſer θάνατος iſt derſelbe, deſſen Laſt er nach Cap. 7, 24. als Geſetzlicher fühlte.

V. 3. Durch eine außerordentliche Veranſtaltung bewürkte G. die Aufhebung des Fluches des Geſetzes. —— Τὸ γ. ἀδύνατον τ. νόμου κτλ. Der Satz erſcheint elliptiſch. Wenn man mit Erasm. u. A. das ἐν ᾧ als Relativ zu ἀδύνατον betrachtet, dann muß man allerdings bis σαρκός einen Vorderſatz annehmen, und mit Er. hinter ὁ θεός ein praestitit ergänzen, und zwar auch dieſes nur in Participialform: ποιήσας oder κατεργαζόμενος. Dieſe Conſtr. hat aber ungemein viel Gewaltſames, zumal da man nicht einmal ein verb. fin., ſondern ein Part. ergänzen müßte, und zwar in einem Satze, welcher ohnehin ſchon ein Part. enthält. Vorzüglicher iſt es daher, das τὸ γὰρ ἀδ. als Nomin. abs. zu nehmen. Sehr geſchickt iſt dann die Ueberſetzung des Clericus, welcher den ganzen Satz bis σαρκός ans Ende des Verſes ſtellt: „G. verurtheilte....., welches das Geſetz nach ſeiner Schwachheit nicht vermocht hätte.“ Glücklich überſetzt auch Beng.: Deus (id quod lex non poterat, nempe condemnare pecc. salvo peccatore) condemnavit pecc. etc. —— Τὸ γὰρ ἀδύνατον iſt adi. ſtatt subst. ἀδυναμία. Siehe über dieſe ἀσθένεια des Geſetzes Gal. 3, 21. Apg. 13, 39. Vgl. τὸ ἀσθενὲς τοῦ νόμου, Hebr. 7, 18. —— Ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τ. σ. Das ἐν ᾧ werden wir, nach dem eben Geſagten, cauſal nehmen, wie im Hebr. בְּ mit d. Relativ, wie auch vielleicht Hebr. 2, 18. Demnach iſt der Sinn: jene ἀσθένεια des νόμος liegt eigentlich nicht in einem Mangel des νόμος ſelbſt, ſondern unſere, eine ganz andere Richtung nehmenden Willensneigungen, unſere ſündhafte Natur iſt Schuld daran, wie dies ſchon C. 7. lehrte. — Nunmehr folgt das Mittel, wie dieſer ἀσθένεια abgeholfen wurde. —— Ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμ. Σάρξ wie Joh. 1, 14. (vgl. Hebr. 2, 14. 1 Tim. 3, 16. Phil. 2, 7.) Bezeichnung der menſchlichen Natur mit dem Nebenbegriffe der Schwäche, daher Kol. 1, 22. ἐν τ. σώματι τῆς σαρκός. Bei dem Menſchen iſt die σάρξ auch immer als ἁμαρτία, daher der Zuſatz τῆς ἁμ. Das ὁμοίωμα aber bezieht ſich nicht

auf τῆς ἁμ., ſondern nur auf σάρξ. Darin beſtand eben das Außerordentliche in der Erſcheinung des Erlöſers, das Einzige, daß in ihm eine menſchliche Natur erſcheint, die mit allen Folgen der Sündhaftigkeit behaftet iſt, und doch die Sünde ſelbſt nicht zum Vorſchein kommt. S. gegen Marcion Tertull., c. Marcion. l. V. c. 14. Pel.: ostendit eum eandem quidem carnem, sed absque peccato portasse. Similitudo hîc habet veritatem. —— K. περὶ ἁμ. κτλ. Zuerſt haben wir über die Interpunction zu ſprechen. Die Vulg. und danach Erasm., Corn. a Lap. u. A. interpungiren vor καί und verbinden περὶ ἁμ. mit κατέκρινε. Vulg.: de peccato condemnavit pecc. Dies geht aber nicht an, da zwiſchen dem Partic. πέμψας und dem damit verbundenen Verbo κατέκρινε nicht ein καί mitten inne ſtehen kann. Dies καί läßt daher der Syr. ganz aus. Auch entſteht bei dieſer Verbindung nicht eben ein angemeſſener Sinn. Ganz unnatürlich, nach dem Vorgange des Orig., Erasm.: coarguit peccatores, ut qui antehac falsa iustitiae imagine deceperant, nunc palam esset eos impios fuisse, cum Xm legis finem sub praetextu legis servandae occiderent. Am beſten noch Beng.: eo nomine quod pecc. est, welches aber doch matt iſt. Nehmen wir nun aber das περὶ αμ. zu dem Vorhergehenden hinzu, welches auch deswegen geziemend, da πέμπειν gewöhnlich mit περί τινος conſtruirt wird, ſo können wir es entweder im weiteren Sinne auffaſſen „wegen, in Bezug auf die Sünde,“ ſo Theoph.: ἕνεκα τοῦ καταγωνίσασθαι τ. ἁμαρτίαν, und Oek.: ἕνεκα τ. ἁμ. τοῦ ἐξᾶραι αὐτήν, oder im engern, wie Aug., Pel., Calv., Mel., Heum. u. A., ſo daß ἁμ. per meton. abstr. pro concr. für Sündopfer ſtehe, gleichwie auch die LXX. אָשָׁם durch περὶ ἁμ. überſetzen (Hebr. 10, 6. Pſ. 46, 6.), und der Verſöhnungstod im engſten Sinne als Zweck der Erſcheinung des Heilandes angegeben wird, wie denn ἁμαρτία in dieſer meton. Bed. vorkommt 2 Kor. 5, 21., auch bei Philo, de vict. p. 837. περὶ ἁμ. ſtatt ἡ θυσία περὶ ἁμ. Es ſcheint die erſtere Auffaſſung natürlicher, obwohl dieſer allgemeinere Sinn jenen beſondern nicht ausſchließt, ſondern vielmehr auf denſelben vornehmlich zu beziehen iſt. —— Κατέκρινε τ. ἁμ. ἐν τ. σ. Bei der Erkl. dieſer Worte, die auch auf das Verſtändniß des Vorhergehenden Einfluß haben,

ſind die Ausleger ſehr getheilt geweſen, ob nämlich *κατακρίνειν* in der Bed. „ſtrafen" ſtehe, mithin von dem die Rede ſei, was die kirchliche Terminologie die obedientia passiva nennt, oder ob in der metonym. Bed. (per met. causae pro effectu) des Aufhe- bens, mithin eine Beziehung auf die obedientia activa ſtatt finde. Jene Auffaſſung findet ſich bei Orig., Erasm., Caſtal., Hammond u. A., dieſe bei Irenäus, Chryſ., Tert., Aug., Beza, Juſtinian, Grot. u. v. A. Andere ſuchen auf eine etwas unklare Art beide Auffaſſungen zu verſchmelzen. So Mel., Bucer, Limb. Sie nehmen *κατακρίνειν* in der Bed. „aufheben," *περὶ ἁμ.* „wegen des Schuldopfers," und ſagen: „wegen des Opfers Chriſti hob er die Sünde in der menſch- lichen Natur auf, weil er alles gethan hat, was zur Aufhebung nöthig iſt, und dieſe allmählig daraus hervorgeht." Erwägen wir die Zuläſſigkeit jener beiden Auffaſſungen, ſo läßt ſich gegen keine von beiden etwas einwenden. Die Idee, daß die Sünde in Chriſti Erſcheinung beſtraft worden, oder daß die Sündenſtrafe von Chriſto getragen worden ſei, iſt ja im N. T. ſehr gewöhnlich. Eben ſo iſt auch jene andere metonym. Auffaſſung des *κατα- κρίνειν* nicht ungewöhnlich. Wir finden *κρίσις* eben ſo in Be- zug auf den Satan gebraucht, Joh. 12, 31. 16, 11., an wel- chen Stellen es ein Unwürkſammachen, Brechen ſeiner Gewalt bezeichnet. Irenäus: condemnavit pecc. et iam quasi con- demnatum eiecit extra carnem. Tert. überſetzt daher: eva- cuavit pecc. in carne. Es iſt mithin gleich *καταργεῖν* C. 6, 6 und P. kann das Wort gewählt haben mit Bezug auf *κατάκριμα* in V. 1. Zu wählen zwiſchen beiden Auffaſſungen und eine aus- ſchließlich gelten zu laſſen, fällt ſchwer, da ſich ja, wie wir ſchon zu C. 5, 19. zeigten, die obedientia passiva und activa in concr. nicht trennen läßt. Wegen ſeiner vollendeten Liebe nahm der Er- löſer, als er in die gegenwärtige von den Folgen der Sünde zer- rüttete menſchliche Natur eintrat, alle Folgen der Sünde, alle Strafe der Sünde auf ſich, ſelbſt den Tod und das damit ver- bundene Leiden. Dies das *κατακρίνειν* im erſten Sinne. In- dem nun aber die Uebernahme der menſchlichen Natur und der damit verbundnen Folgen der Sünde die Würkung der höchſten Liebe war, ſo hob auch Chriſtus die Sünde in der menſchlichen Natur auf, raubte ihr die Gewalt, erfüllte das Geſetz, was di

σάρ

σάρξ bisher nicht hatte erfüllen können. Dies das *κατακρίνειν* im zweiten Sinne. Falls dem Ap. überhaupt beide Beziehungen beſtimmt auseinandertraten und er hier würklich nur eine von beiden hervorhob, ſo war es wahrſcheinlich die letztere, indem zu dieſer das *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῖ νόμου* am beſten paßte. Vgl. Uſteri, S. 89. — Zu *ἐν τῇ σαρκί* ergänzt ſchon der Syr. ein *αὐτοῦ*; beſſer ohne Pron., ſo daß *ἡ σάρξ* die menſchliche Natur als ſolche bezeichne.

V. 4. Der Inhalt dieſes V. weiſet auf V. 2. zurück. Es hieß dort, der Begnadigte iſt dem Zwange der Sünde nicht mehr unterworfen. Warum? Weil Chriſtus das Ideal der Heiligkeit realiſirt, eine heilige Menſchheit dargeſtellt hat. Der Endzweck davon war, daß die Forderungen des göttlichen Geſetzes durch dieſe Vermittelung auch in uns ſollten realiſirt werden. Denn — heißt es in dem Folgenden — in den Chriſten iſt das *φρόνημα τοῦ πνεύματος*. Die Art der urſachlichen Verbindung dieſer neuen Geſinnung mit dem Erſcheinen jener heiligen Menſchheit im Erlöſer giebt hier P. nicht näher an (vgl. aber V. 9.). — Es wird hier das Endziel des ganzen Erlöſungswerkes dargeſtellt, der Zuſtand, wo die objective Verkündigung der Sündentilgung ſubjectiv wird realiſirt ſeyn. Im zeitlichen Leben bereitet ſich dieſer Zuſtand vor, je nach dem Maaße des aneignenden Glaubens. Auf die ſubjective Seite der Rechtfertigung bezieht, unter allen evangeliſchen Auslegern, bloß Bucer den Ausſpruch. Die andern wollen auch hier eine Beſchreibung des Objectiven finden (vgl. über das Verhältniß des Subjectiven zum Objectiven in der Erlöſung den Comm. zu C. 5, 16.). So vielleicht ſchon Chryſ.: *τί γὰρ ἐκεῖνος ἐβούλετο κ. τί ποτε ἐπέτασσεν; ἀναμάρτητον εἶναι. τοῦτο τοίνυν κατώρθωται νῦν ἡμῖν διὰ Χοῦ, κ. τὸ μὲν ἀντιστῆναι κ. περιγενέσθαι γέγονεν ἐκείνου, τὸ δὲ ἀπολαῦσαι τ. νίκης ἡμέτερον.* Eben ſo Theod., Ambroſ.: quomodo autem impletur in nobis iustificatio, nisi cum datur remissio omnium peccatorum? Die evangel. Erkll. urgiren das *ἐν ἡμῖν*, welches von *ὑφ᾽ ἡμῶν* zu unterſcheiden ſei, und andeute, daß die Geſetzerfüllung nur auf uns übergetragen, inſofern in uns durch den Glauben das Geſetz erfüllt wird. So Wolf, Hunnius u. A. Mel. will, aber auf unklare Weiſe, damit die Mittheilung der Lebensgerechtigkeit verbunden wiſſen. Noch we-

niger geht es an, mit Carpz. das ἐν in der Bed. „unter uns“ zu nehmen. Es wählte P. gerade dieſe Partikel bei ἡμῖν, weil die innerliche Erfüllung des Geſetzes durch die Richtung der Seele das vornehmſte iſt. —— Τοῖς μὴ κατὰ σ. περιπ. κτλ. Das κατά bezeichnet hier, daß das ganze Hervortreten des Lebens angepaßt ſei den Neigungen der σάρξ oder des πν. Das περιπατεῖν iſt der Ausdruck des φρόνημα. Jemehr das φρόνημα unter dem Einfluſſe des πνεῦμα τ. Χοῦ ſteht, deſto mehr drückt ſich dieſes in dem περιπατεῖν aus.

V. 5. Der ausgelaſſene Mittelbegriff iſt: durch das gläubige Eingehen auf Chriſtum als Erlöſer iſt der Menſch nicht mehr bloß κατὰ σάρκα, das πνεῦμα äußert ſeine Würkſamkeit. Thom. Aq. giebt den Zuſammenhang dieſer Verſe ſo an, aber gezwungnerweiſe: „der Ap. will zeigen, daß die Chriſten Seligkeit genießen. V. 5. ſoll die minor, V. 6. die maior angeben, und der Schluß ſeyn: Wo alſo wie bei euch φρόν. τ. πνεύμ. iſt, da muß Seligkeit ſeyn. — Φρονοῦσιν. Erasm. curant. Grot. richtig: φρονεῖν Paulo non ad intellectum, sed ad studium solet referri. Eben ſo ſchon in den LXX. und Apokr., auch bei Profanſcr. So bei Dion. Halic. l. I. 11.: οὐκ ἀναλήψεσθε τὴν φροντίδα τῆς πατρίδος; Mel.: aliqui imaginati sunt, carne significari tantum appetitiones sensuum. Deinde affingunt, rationem et voluntatem legi Dei etiam sine sp. sancto posse obedire. Et spir. intelligunt cogitationes et conatus rationis et voluntatis sine sp. s., atque ita transformant Ev. in philosophiam. Haec depravatio Paulinae sententiae procul repudianda est et e contra statuendum, quod caro vere et proprie significet totam naturam hominis sine spir. s.

V. 6. Wie der Ap. oftmals, ſobald er das doppelte Reich, das der Gnade und das der Sünde, erwähnt, auch den endlichen Ausgang beider anzugeben ſich bewogen fühlt, ſo auch hier. Das γάρ iſt bloß part. trans., beſſer ſtünde δέ, welches aber eben vorausging. Das φρόνημα hat dieſelbe Bed. wie im vorigen V. φρονεῖν. Sehr unpaſſend iſt dieſer Spruch von den Dogmatikern mit als Beweisſtelle gegen den Primat der Vernunft in göttlichen Dingen angeführt worden. So z. B. Gerhard Loci theoll. T. II. p. 362. Weder wird es alſo durch „Vernunft,“

noch mit Theoph. durch παχεῖα κ. ὑλικὴ διάνοια, noch mit der Vulg. durch prudentia richtig erklärt, ſondern mit Grot., Caſt.: studium, Gemüthsrichtung; Heſych.: θέλημα. — θάν. ζωή: Elend und Seligkeit (ſ. zu 5, 12.).

V. 7. P. will anzeigen, inwiefern der Zuſtand des Unwiedergeborenen nothwendig ein unſeliger ſeyn müſſe, inſofern derſelbe nämlich in beſtändigem Kampfe gegen Gott begriffen iſt. Vgl. Jac. 4, 4. — Sobald die Erkenntniß des Menſchen nicht verblendet iſt, muß er es für ſeine größte Seligkeit anerkennen, daß er von Gott abhängig iſt, weil dadurch allein ſeine Bedürfniſſe erfüllt werden. Die Sünde aber verblendet den Menſchen und macht ihn glauben, daß das Leben außer Gott ihm Seligkeit gewähren werde; ſo kehrt ſich das natürliche Verhältniß zwiſchen dem Menſchen und Gott um, und der Menſch fängt den an zu haſſen und zu fliehen, den er doch eigentlich ſucht. Während nämlich der Sünder der Sünde nachjagt, ſucht er doch ein ganz beſeligendes bleibendes Gut mit vollkommenem Genuſſe, alſo Gott, der dieſes Gut allein iſt. — Das τῷ γὰρ κτλ. drückt aus, wie jene Feindſchaft ſich kund gebe, und das folgende οὐδὲ κτλ. wie ein ſolches Widerſtreben in der Natur des Unwiedergeborenen liegt. Dek.: ἐν ὅσῳ μὲν γὰρ ἔστι, δῆλον ὅτι οὐχ ὑποτάσσεται, ἐν ὅσῳ κ. παρέλθῃ κ. ἀπογένηται τοῦ ἀνθρώπου, οὐδ' ὅλως ἔστιν, ὥςτε οὐδ' οὕτως ὑποτάσσεται. Aug., Prop. 49.: quomodo recte diceretur, nivem non posse calefieri, neque enim potest; sed cum adhibito calore solvitur, et calescit aqua, iam nemo potest nivem eam dicere. Vgl. Jer. 13, 23. 1 Joh. 3, 8. 9. Matth. 7, 18. Mel.: hic locus maxime refutat Pelagianos et omnes qui imaginantur, homines sine sp. s. legi Dei obedire. Sed hic error inde oritur, quod putant lege Dei tantum externam disciplinam requiri, haec imaginatio abducit eos a recta via. Sciendum est igitur, lege Dei requiri interiorem obedientiam et quidem perfectam et integram. Animus securus sine sp. s. non videt iram et iudicium Dei. Rursus animus perterrefactus, ut in Saul et Iuda, ubi sunt terrores sine fide et consolatione spir. s., concipit horribilem fremitum et indignationem adversus Deum. Itaque P. hic non tantum libidines vel alia nota vitia, odia etc. accusat, sed multo magis fontes horum

malorum, scil. ignorationem Dei, dubitationem, indignationem adversus Deum.

V. 8. Die Form des Gegenſatzes, welche *δέ* anzeigt, ſcheint dieſem Ausſpruche nicht zuzukommen. Man muß daher entweder annehmen, daß das *δέ* anomal ſtatt *γάρ* ſteht; dann würde der Satz corollariſch zu dem vorigen V. ſeyn, ſo Chr. Schmid, de Wette. Oder aber man muß das *δέ*, anſtatt *οὖν*, als folgernd aus dem ganzen Vorhergehenden betrachten, ſo Beza, der es ergo überſetzt; dann fängt es einen neuen Satz an und dieſem ſteht alsdann V. 9. gegenüber. So ſteht es 2 Kor. 1, 6. Der Ideenübergang wäre dann dieſer: Ich habe eben geſagt, daß in den Chriſten durch das *πν.* das Geſetz erfüllt werde. Dadurch werdet ihr Gott wohlgefällig. Denn aus dem eben Geſagten geht hervor, daß der in der *σάρξ* Lebende Gott nicht wohl gefallen kann. Ihr nun habt das *πν.*, ihr alſo müßt vermöge dieſes *πν.* und der daraus hervorgehenden Geſetzerfüllung, welche Freundſchaft mit Gott bewürkt, ihm wohlgefällig werden.

V. 9. Mit dieſem V. geht P. eigentlich wieder auf V. 4. zurück: Ihr nun habt das *πν.*, durch daſſelbe die Geſetzerfüllung und dadurch die Seligkeit. —— *Εἴπερ κτλ.* Der Ap. wendet das, was er im Allgemeinen über den Unterſchied des *πνευματικός* und *σαρκικός* geſagt hatte, auf die an, an welche er ſchreibt. So wird er zu einer Paräneſe bewogen, durch welche er alsdann wieder V. 17. in ſein Thema hineingeführt wird, indem er von dort an wieder ausführt, was er V. 6. ſagte, daß die Begnadigten als den Ausgang ihres Laufes Leben und Frieden erkenneten — eine große Verherrlichung. — Unpaſſend iſt es ſchon wegen des folgenden ausſchließenden Satzes *εἴ τις πν. Χοῦ οὐκ ἔχει κτλ.*, wenn Chryſ., Theoph., Suicer das *εἴπερ* für *ἐπειδήπερ* aſſeverativ nehmen, und danach Erasm. quandoquidem überſetzt. Richtiger mit Theod.: *ἀμφιβολίας τοῦτό ἐστιν.* Das *οἰκεῖν* drückt die fortdauernde Erfüllung vom Geiſte Gottes aus. So heißt es in dieſem Sinne 2 Sam. 7, 5. 6., Gott werde im Tempel wohnen. Eph. 3, 17. In demſelben Sinne: *μονὴν ποιεῖν* Joh. 14, 23. Die rabb. Schriftſteller gebrauchen das entſprechende Zeitwort שָׁרָה von dem רוּחַ הַקֹּדֶשׁ. —— *Εἰ δέ τις πν. Χοῦ οὐκ ἔχει κτλ.* Alſo

Warnung, daß nicht der Verſtandesglaube für Chriſtenthum angeſehen werde. In dem wahren Chriſten ſei das Leben Chriſti. Das πν. Χοῦ wird mit dem vorhergehenden πν. ϑεοῦ und dem nachfolgenden Χριστός gleichgeſtellt, inſofern der dem Gläubigen mitgetheilte Geiſt des Erlöſers nur eine beſondere Erſcheinung des Geiſtes Gottes iſt. Joh. 17, 10.

Zweiter Theil: Paränetiſche Einſchaltung, durch welche alle Bekenner Chriſti ermahnt werden, ein würkliches inneres Glaubensleben zu führen. V. 10 — 17.

V. 10. Die Auslegung dieſes V. hängt mit der des folgenden zuſammen. Sie kann ſich dreifach geſtalten. Entweder kann in beiden Verſen die Beziehung auf eine geiſtliche Belebung angenommen werden; oder es kann in V. 10. die Beziehung auf eine geiſtliche Belebung, in V. 11. aber auf die phyſiſche Wiederbelebung angenommen werden; oder endlich es kann auch in beiden Verſen von der phyſiſchen Belebung des Leibes die Rede ſeyn. Wir betrachten jede dieſer drei Auffaſſungen einzeln. Nach der erſten iſt der Ideenzuſammenhang dieſer: Wenn ich ſage, daß jeder Chriſt vom Geiſt Chriſti erfüllt ſeyn muß, ſo will ich dabei nicht läugnen, daß dieſe Belebung durch des Erlöſers Geiſt ſehr langſam im Menſchen zu Stande kommt. Zuerſt wird der Geiſt mit neuen Lebenskräften erfüllt, allmählig nur der Leib geheiliget. Gott aber, welcher mächtig war, Chriſti Leib vom phyſiſchen Tode zu befreien, wird auch die Macht des geiſtlichen Todes in euch zu lähmen wiſſen. — Bei dieſer Erkl. muß das νεκρόν in der Bed. genommen werden: „von göttlichen Lebenskräften entblößt," wie es dieſe Bed. hat in der Zuſammenſetzung mit πίστις, ἔργα; Bucer: mortuum dicitur, quia vita eius nil quam peccare est. Das ζωή würde alsdann ſpeciell: Heiligkeit heißen. Das ϑνητά müßte entweder ſtatt νεκρά in derſelben geiſtlichen Bed. wie dort νεκρόν ſtehen, oder ein Epitheton ſeyn, wodurch nur die Armſeligkeit des Leibes ausgedrückt werden ſollte, etwa wie C. 6, 12. Der ganze Gedanke, daß nämlich die unregelmäßigen Begierden des Leibes ſpäter beim wiedergeborenen Chriſten aufhören, als die der Seele, obwohl die

Gnade auch darauf endlich ihre heiligende Kraft erſtreckt, iſt, wie **Bucer** bemerkt, eine wohl gegründete Erfahrung, in Bezug auf welche **Chryſ.** treffend ſagt: *οὐ τ. τυραννίδα τῆς ἁμαρτίας ἔσβεσε μόνον ὁ Χ., ἀλλὰ κ. τ. σάρκα κουφοτέραν κ. πνευματικωτέραν ἐποίησεν, οὐ τῷ τ. φύσιν μεταβαλεῖν, ἀλλὰ τῷ πτερῶσαι μᾶλλον αὐτήν. καθάπερ γὰρ πυρὸς ὁμιλοῦντος σιδήρῳ γίνεται πῦρ ἐν τῇ οἰκείᾳ μένον φύσει, οὕτω κ. τῶν πιστῶν κ. πνεῦμα ἐχόντων ἡ σὰρξ λοιπὸν πρὸς ἐκείνην μεθίσταται τ. ἐνέργειαν, ὅλη πνευματικὴ γινομένη, σταυρουμένη πάντοθεν κ. τ. ψυχῇ συναναπτερουμένη.* Vgl. 1 Kor. 6, 19. Vertheidiger dieſer Erkl., obwohl auf modificirte Weiſe, ſind **Chryſ.**, **Erasm.**, **Piscator**, **Locke**, **Chr. Schmid** u. A. **Für** dieſelbe läßt ſich in Bezug auf V. 10. anführen, daß alsdann dieſer V. ſich ſehr wohl an das Vorhergehende anſchließt, in Bezug auf V. 11., daß dort von der Würkſamkeit des *πνεῦμα* Gottes im Menſchen die Rede iſt, von welchem keine leibliche, ſondern eine geiſtliche Belebung erwartet werden ſollte; desgleichen, daß durch *καὶ τ. θν. σ.*, die Belebung des Leibes der Belebung des Geiſtes gleichgeſetzt wird, wiewohl nicht zu vergeſſen, daß wir bei P. ein Ineinandergehn der Beziehungen auf leibliche und geiſtliche Auferſtehung gewohnt ſind. **Gegen** ſie iſt aber mehreres, beſonders in V. 11. Es iſt in V. 11. unnatürlich, das *θνητά* metaphoriſch wie *νεκρόν* zu nehmen und kommt ſelbiges ſo nie vor (vgl. indeß 2 Kor. 5, 4.); eben ſo unwahrſcheinlich iſt es, daß es hier, wo würklich von Wiederbelebung die Rede iſt, ein halb müßiges Epitheton ſeyn ſollte, welches nur im allgemeinen die Armſeligkeit des Leibes ausdrückte. Nicht ſehr wahrſcheinlich iſt es ferner, daß der Geiſt Gottes hier bloß deswegen der den todten Chriſtus erweckende heißen ſollte, weil dies Epitheton bezeugte, daß er auch zu geiſtlicher Belebung große Macht haben müſſe — indeß Kol. 2, 12. wäre ſehr analog. — Annehmlicher muß daher die zweite Auffaſſung erſcheinen, welche dieſen 11ten V. von der leiblichen Auferſtehung erklärt, aber V. 10. die geiſtliche Belebung findet. Und zwar theilen ſich hier die Interpreten, welche dieſer Auffaſſung folgen. **Orig.**, **Theod.**, **Oek.**, **Clarius**, **Grot.**, **Raphel.**, **Taylor**, **Heum.** u. A. wollen, daß *νεκρός* in der Bedeutung von *νενεκρωμένος* ſtehe, d. h. alſo: ohne Kraft zur Sünde, leblos

in Bezug auf ſie, wie dieſe Bed. z. B. C. 6, 11. vorkam. Da nun aber νεκρός, wo es dieſe Bed. hat, in Verbindung mit dem Subſt. vorkommt, in Bezug auf welches der Tod ſtatt findet, ſo ſoll hier δι᾽ ἁμ. zu überſetzen ſeyn: in Bezug auf die Sünde. Dieſe Bed. von διά will Taylor aus Joh. 11, 15. 42. 12, 9. 30. Röm. 2, 24. 3, 25. erweiſen, und Raphel. zu Röm. 3, 25. ſucht ſie durch eine Stelle aus Polyb. zu rechtfertigen, allein weder bei Polyb. noch in den Bibelſtellen findet ſie ſtatt. Ueberdies haben ja auch die beiden Glieder unſers V. nicht die Form der Gleichſetzung, ſondern des (wohl nicht bloß logiſchen) Gegenſatzes. Zu der anderen Claſſe derer Interpreten, welche der zweiten Auffaſſung folgen, gehören Mel., Bucer, Hunnius, Mich. u. A. Dieſe nehmen νεκρός ſo wie wir vorher angaben. Mel.: quanquam in anima inchoata est lux et vita aeterna, tamen adhuc in massa carnali haeret pecc.; ideo destrui massam carnalem oportet, ut postea induamur corpore purificato. Dieſe Ausll. müſſen annehmen, daß P. hier, was er ſonſt öfter thut, die leibliche Auferſtehung Chriſti als Symbol unſerer geiſtlichen betrachte, Röm. 6, 4. Kol. 2, 12. Eph. 2, 5. 6., und zur Tröſtung darüber, daß hier der Leib noch nicht völlig als Organ der geheiligten Seele dient, die Erinnerung an die einſtige Verherrlichung des Körpers anknüpfen wollte, wodurch alsdann allerdings von V. 10. zu V. 11. ein bequemer Uebergang gebahnt wird. — Doch auch dieſe Auffaſſung empfiehlt ſich minder als die dritte oben angegebene. Bei genauer Erwägung nämlich von beiden Verſen zeigt ſich doch, daß das θνητὰ σώματα das σῶμα νεκρόν wieder aufnehmen ſoll, und daß es demnach gerathener iſt, auch V. 10. von der leiblichen Auferſtehung zu verſtehen. Dann iſt in dieſen beiden Verſen eine Prolepſis enthalten, durch welche P. dem Einwande vorbeugen will, daß doch die Chriſten auf dieſer Erde noch nicht völlig von dem θάνατος befreit ſind, welcher V. 6. als Folge des ſündlichen Zuſtandes geſetzt wurde. (Beza: quia dixerat hominem, in quo sp. Xi esset, altera adhuc sui parte haerere in morte, non videbatur nisi dimidiae salutis spem nobis fecisse.) Daß der Ap. eine ſolche Vorbeugung machen wollte, iſt ſehr wahrſcheinlich, da von V. 6. an ſeinem Gemüthe die Abſicht vorſchwebte, von der Verherrlichung der Gläubigen zu ſprechen, welches er

dann erſt V. 18. fortlaufend beginnt. Um ſo eher werden wir uns geneigt fühlen, auch V. 10. vom leiblichen Tode zu nehmen. So Aug., Calv., Bengel, Baumg., Juſtinian u. v. A. Der Sinn wäre alſo: „In euerm Geiſte iſt ſchon das neue von Chriſto mitgetheilte Leben, es hat aber noch nicht alle ἁμαρτία und auch nicht alle Folgen der Sünde aufgehoben. Euer Leib bleibt noch der Vergänglichkeit unterworfen, aber, da die Chriſten dem verherrlichten Erlöſer auf allen Stufen ſeines Daſeyns nachfolgen (Joh. 17, 24.), ſo werden ſie, inſofern ſie durch ſeinen Geiſt eins mit ihm geworden ſind, auch in Bezug auf ihren Körper den Einfluß deſſelben erfahren, werden eben ſowohl als er auferſtehen. Dieſe Anſicht, zufolge welcher die leibliche Auferſtehung nur das Complement der geiſtigen iſt, der Culminationspunkt derſelben, kehrt öfters im N. T. wieder. S. zu Joh. 5, 21 ff. und unten V. 23., wo von der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος die Rede iſt. —— Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Nicht zu entnerven wie bei Limb.: scil. per doctrinam, es iſt als Wiederaufnahme von πν. Χοῦ die reale Aufnahme des göttlichen Lebens in den Menſchen. Vgl. Gal. 4, 19. —— Νεκρόν wird nach unſerer Auffaſſung zu überſetzen ſeyn: ſterblich. Dieſe Bedeutung kann es im helleniſtiſchen Sprachgebr. haben nach Analogie des hebr. מֵת, welches auch moribundus heißt, Theodotion hat Jeſ. 31, 14. (ſo citirt Schleusner) νεκρόν in der Bed. von θνητόν. Indeß finden wir auch im ächt griech. Sprachgebiet νεκρός in der Bed. von θνητός. Arrian in Epict. l. III. c. 10. τὸ σωμάτιον, τὸ οὐκ ἐμόν, τὸ φύσει νεκρόν. —— Δι᾽ ἁμ. Aug. de pecc. mer. et rem. l. I. c. 7. hoc dictum est, ne ideo putarent homines, vel nullum vel parvum se habere beneficium de gratia Xi, quia necessario morituri sunt corpore. Nach dem Cauſalnexus, der zwiſchen ἁμαρτία und θάνατος ſtatt findet, iſt alles νεκρόν eine Folge der ἁμαρτία. Das δικαίωμα verbreitet dagegen auf allen Stufen des Daſeyns ζωή. —— Πνεῦμα iſt hier nicht der Geiſt Gottes, wie Mehrere wollen, ſondern der menſchliche Geiſt, wie aus dem Gegenſatz von σῶμα erhellt. —— Ζωή iſt emphatiſch: das verklärte Leben, zu welchem der Leib vermittelſt einer erhöheten Organiſation ebenfalls erhoben werden ſoll. Statt ζωή lieſt FG, der Arm., die Vulg. ζῇ, allein wohl nur, weil das Subſt. unpaſſender ſchien, doch iſt's nachdrucks-

voller, wenn auch nicht gerade die Emphaſe, welche ihm Chryſ. giebt, der an das πνεῦμα Gottes denkt, darin liegt: οὐκ εἶπε ζῶν ἀλλὰ ζωή, ἵνα δείξῃ κ. ἑτέροις τοῦτο δυνάμενον παρασχεῖν. Aehnlich braucht Philo das Subſt. De profug. p. 459. ὁ δὲ ἀγαθός ἐστι ἡ ἀρετὴ κ. ἡ ζωή, ὁ δὲ κακὸς ὁ θάνατος. —— Διὰ δικ. Der Grund des verklärten geiſtigen Lebens iſt die Gerechtigkeit, Heiligkeit durch Chriſtum, welche objectiv dem Menſchen verkündigt wird, und ſubjectiv ſich in ihm realiſirt.

V. 11. S. zu V. 10. Der Geiſt Chriſti macht allmählig die ganze ſündliche Natur des Menſchen Chriſto ähnlich. Animae plenissima beatitudo — wie Aug. ſich in einem Briefe an Dioſc. ausdrückt — redundat etiam in inferiorem naturam. Dieſes harmoniſche Verhältniß des ſomatiſchen Lebens zum πνεῦμα und des πν. zum göttlichen Geiſt, welches der Ap. als den Ausgang der Erlöſung bei den Chriſten zeigt, beſchreibt Aug. bei dem Menſchen vor dem Sündenfalle. Aug., de pecc. mer. et rem. l. II. c. 22.: Faciebat hoc ordo iustitiae ut, quia eorum anima famulum corpus a domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus eius obediret, atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum. —— Ζωοποιεῖν auch von der leibl. Erweckung gebraucht 1 Kor. 15, 22. —— Διὰ τὸ ἐνοικοῦν πν. ἐν ὑ. Statt dieſer Lesart haben AB, Clemens, Athan., Macar. und einige andere διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος. Da indeß theils die Entſtehung dieſer Lesart, welche man ſich ſo leicht erklären kann, dieſelbe verdächtig macht, theils das Gewicht der äußern Zeugniſſe für dieſelbe nicht überwiegt, ſo dürfte es vorzüglicher ſeyn, bei der angegebenen zu bleiben. Iſt nun das διά cauſal, ſo iſt die Idee dieſe, daß es in der Natur des durch den göttlichen Geiſt beſeelten menſchlichen liegt, daß auch das leibliche Organ verklärt werde.

V. 12. Wo ungöttlicher Wandel iſt, da kann der durch Chriſti Erlöſung erworbene Segen nicht eintreten; ſo iſt alſo für den Chriſten die Verpflichtung da, göttlich zu wandeln. Ueber σάρξ ſ. C. 7, 14.

V. 13. Rückblick auf V. 6. —— Ἀποθνήσκειν wie Röm. 7, 9. 1 Tim. 5, 6. elend werden, vgl. Anm. zu C. 7, 12.

Eben ſo iſt ζῆν: ſelig werden. Parallel iſt Gal. 6, 8. —— *Πράξεις τ. σώματος*. Hier ſo wenig als 6, 6. und 7, 24. möchte eine andere Erkl. natürlicher ſeyn als die nahe liegende, an den Leib zu denken, welchen das φρόνημα τῆς σαρκός zum Sündendienſte gebraucht. Beza: totus homo quatenus nondum est regenitus; er nimmt es alſo ganz gleich mit σάρξ. Theod.: *τουτέστι τὸ φρόνημα τ. σαρκός, τὰ τῶν παθημάτων σκιρτήματα*. Durch eben ſo erklärende Gloſſeme iſt auch die Lesart σαρκός hier in manche Handſchriften gekommen. *Πράξεις* gebraucht P. ähnlich Kol. 3, 9., wo es die allgemeinere Bed. „Regungen" hat. Auf dem Standpunkte des Geſetzlichen, den P. C. 7. ſchilderte, war dieſes θανατοῦν nicht möglich — *τὸ κακὸν παράκειται*. —— *Θανατοῦτε*. Ambr.: mortificari dicuntur si cessent; non sunt enim si cessant, pecc. enim non est, si non fit (weil es kein eignes Seyn hat). Vgl. Marc. 9, 43. 45. 47.

V. 14. Hiermit leitet denn P. die Beſchreibung der den Chriſten zu Theil werdenden Verherrlichungen ein, welche er darauf begründet, daß die Chriſten Gottes Kinder ſind. Das *ὅσοι ἄγονται* nimmt wieder das V. 9. und V. 10. von der ἐνοίκησις Chriſti Geſagte auf. Das *ἄγεσθαι* drückt auch bei Profanſcr. einen mächtigen innern Antrieb aus. Es kommt dieſe Redensart wieder vor Gal. 5, 18. Sie bezeichnet ſchön das Lebendige, Kräftige in dem neuen durch die Wiedergeburt dem Menſchen mitgetheilten Lebensprincip, von welchem trefflich Claudius (Wandsbecker Bote, Th. 4. S. 105. d. n. A.) ſchreibt: „Und wie das Waizenkorn in der Erde erweicht und aufgelöſt wird, und nach und nach, ohne daß wir es verſtehen und begreifen, ein Leben ſeiner Art annimmt, Keime treibt und im Stillen fortwächſt, bis der Halm über der Erde zum Vorſchein kommt, ſo geht es, nach der heiligen Schrift, auch in einem ſolchen Herzen. Es verliert nach und nach ſeine eigene Geſtalt und die vorigen Neigungen und Anſichten, ſpürt in ſich etwas Lebendiges und Kräftiges, das den Geiſt mehr und mehr löſet und über dieſe Welt erhebt, bis der Tag anbricht, und der Morgenſtern aufgeht, und das Geheimniß „Chriſtus in uns" in ihm vollendet wird." Chryſ.: *οὗτος γὰρ πάλιν πολλῷ τ. προτέρου μείζων ὁ στέφανος, διὸ οὐδὲ ἁπλῶς εἶπεν· ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ζῶ-*

σιν, ἀλλ᾽· ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, δεικνὺς ὅτι οὕτω βούλεται αὐτὸ κύριον εἶναι τ. ἡμετέρας ζωῆς, ὡς τ. κυβερνήτην τ. πλοίου κ. τ. ἡνίοχον τοῦ ζεύγους τῶν ἵππων. —— Υἱοὶ θεοῦ. Die Benennung iſt allerdings nur bildlich und ſoll nur die nahe Beziehung der Liebe Gottes zu den Wiedergeborenen ausdrücken, allein es liegt ihr der tiefe Sinn unter, daß auch der Wiedergeborene vermöge ſeines unmittelbaren Eingehens in das Leben Gottes, wahrhaft göttlichen Geſchlechts und ein Weſen Seiner Art geworden iſt.

V. 15. Die Chriſten tragen in ihrem eigenen Gemüthe den Beweis, daß das göttliche Leben, welches ſie empfangen, ſie zu Kindern Gottes macht, denn der gläubig gewordene Chriſt fühlt in ſich eine zärtliche Kindesliebe zu ſeinem Gotte, während der geſetzliche Menſch, im Bewußtſeyn ſeines Zwieſpaltes, Scheu, Angſt vor Gott empfindet. Mel.: donec conscientia sine fide est, in pavoribus desperanda fugit Deum, dubitat an exaudiat, an respiciat etc., non invocat Deum. Haec fides et agnitio misericordiae Dei facit proprie discrimen inter Xianos et impios, quia in impiis manet dubitatio et indignatio adversus Deum. —— Πνεῦμα δουλ. Chryſ.: ἐκεῖνοι φόβῳ τιμωρίας πάντα ἔπραττον ἀγόμενοι, οἱ δὲ πνευματικοὶ ἐπιθυμίᾳ κ. πόθῳ. Calov richtig: non distinguit ceu diversos spiritus, sed eundem spiritum designat a diversis effectis. Auch die Scheu, welche der Geſetzliche vor dem heiligen Gott hat, iſt göttlich und durch ein Walten des πνεῦμα im Menſchen, aber es iſt nicht das neuteſtamentl. πν., welches erſt nach der Erlöſung Chriſti würkſam wurde, Joh. 7, 39. Das πν. δουλείας konnte auch Joh. der Täufer mittheilen, aber nicht das πν. υἱοθεσίας, das chriſtliche πν. ἅγιον kennen die Jünger des Täufers nicht, Apg. 19,2. Daher er auch vorzugsweiſe Chriſto zuſchreibt, daß dieſer mit πνεῦμα taufe, Matth. 3, 11. —— Κράζομεν. Calvin richtig: clamoris nomen ad fiduciam exprimendam positum est ac si diceret, non dubitanter nos precari, sed intrepide claram vocem attollere in coelum. Eben ſo Keuchen, Obss. in N. T. —— Ἀββᾶ iſt das chald. אַבָּא „Vater." Der stat. emphat. des Worts drückt auch das suff. primae pers. aus, Opit. Chald. p. 49. Das ὁ πατήρ iſt Vocat., welcher im Hebr. durch den Art. mit dem Nom. (das הָא הַקְּרִיאָה)

dann erſt V. 18. fortlaufend beginnt. Um ſo eher werden wir uns genöthigt fühlen, auch V. 10. vom leiblichen Tode zu nehmen. So Aug., Calv., Bengel, Baumg., Juſtinian u. v. A. Der Sinn wäre alſo: „In euerm Geiſte iſt ſchon das neue von Chriſto mitgetheilte Leben, es hat aber noch nicht alle *ἁμαρτία* und auch nicht alle Folgen der Sünde aufgehoben. Euer Leib bleibt noch der Vergänglichkeit unterworfen, aber, da die Chriſten dem verherrlichten Erlöſer auf allen Stufen ſeines Daſeyns nachfolgen (Joh. 17, 24.), ſo werden ſie, inſofern ſie durch ſeinen Geiſt eins mit ihm geworden ſind, auch in Bezug auf ihren Körper den Einfluß deſſelben erfahren, werden eben ſowohl als er auferſtehen. Dieſe Anſicht, zufolge welcher die leibliche Auferſtehung nur das Complement der geiſtigen iſt, der Culminationspunkt derſelben, kehrt öfters im N. T. wieder. S. zu Joh. 5, 21 ff. und unten V. 23., wo von der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* die Rede iſt. —— *Χριστὸς ἐν ὑμῖν.* Nicht zu entnerven wie bei Limborch: ſc. per doctrinam, es iſt als Wiederaufnahme von ἐν Χ. Ἰ. die reale Aufnahme des göttlichen Lebens in den Menſchen. Vgl. Gal. 4, 19. —— *Νεκρόν* wird nach unſerer Auffaſſung zu überſetzen ſeyn: ſterblich. Dieſe Bedeutung kann es im helleniſtiſchen Sprachgebr. haben nach Analogie des hebr. מֵת, welches auch moribundus heißt, Theodotion hat Jeſ. 31, 14. (ſo nimmt Schleusner) *νεκρόν* in der Bed. von *θνητόν*. Indeß finden wir auch im ächt griech. Sprachgebiet *νεκρός* in der Bed. von *θνητός*. Arrian in Epict. l. III. c. 10. *τὸ σωμάτιον, τὸ οὐκ ἐμόν, τὸ φύσει νεκρόν.* —— *Διʼ ἁμ.* Aug. de pecc. mer. et rem. l. I. c. 7. hoc dictum est, ne ideo putarent homines, vel nullum vel parvum se habere beneficium de gratia Xi, quia necessario morituri sunt corpore. Nach dem Cauſalnexus, der zwiſchen *ἁμαρτία* und *θάνατος* ſtatt findet, iſt alles *νεκρόν* eine Folge der *ἁμαρτία*. Das *δικαίωμα* verbreitet dagegen auf allen Stufen des Daſeyns *ζωή*. —— *Πνεῦμα* iſt hier nicht der Geiſt Gottes, wie Mehrere wollen, ſondern der menſchliche Geiſt, wie aus dem Gegenſatz von *σῶμα* erhellt. —— *Ζωή* iſt emphatiſch: das verklärte Leben, zu welchem der Leib vermittelſt einer erhöheten Organiſation ebenfalls erhoben werden ſoll. Statt *ζωή* lieſt FG, der Arm., die Vulg. *ζῇ*, allein wohl nur, weil das Subſt. unpaſſender ſchien, doch iſt's nachdrucks-

voller, wenn auch nicht gerade die Emphaſe, welche ihm Chryſ. giebt, der an das πνεῦμα Gottes denkt, darin liegt: οὐκ εἶπε ζῶν ἀλλὰ ζωή, ἵνα δείξῃ κ. ἑτέροις τοῦτο δυνάμενον παρασχεῖν. Aehnlich braucht Philo das Subſt. De profug. p. 459. ὁ δὲ ἀγαθός ἐστι ἡ ἀρετὴ κ. ἡ ζωή, ὁ δὲ κακὸς ὁ θάνατος. —— Διὰ δικ. Der Grund des verklärten geiſtigen Lebens iſt die Gerechtigkeit, Heiligkeit durch Chriſtum, welche objectiv dem Menſchen verkündigt wird, und ſubjectiv ſich in ihm realiſirt.

V. 11. S. zu V. 10. Der Geiſt Chriſti macht allmählig die ganze ſündliche Natur des Menſchen Chriſto ähnlich. Animae plenissima beatitudo — wie Aug. ſich in einem Briefe an Dioſc. ausdrückt — redundat etiam in inferiorem naturam. Dieſes harmoniſche Verhältniß des ſomatiſchen Lebens zum πνεῦμα und des πν. zum göttlichen Geiſt, welches der Ap. als den Ausgang der Erlöſung bei den Chriſten zeigt, beſchreibt Aug. bei dem Menſchen vor dem Sündenfalle. Aug., de pecc. mer. et rem. l. II. c. 22.: Faciebat hoc ordo iustitiae ut, quia eorum anima famulum corpus a domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus eius obediret, atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum. —— Ζωοποιεῖν auch von der leibl. Erweckung gebraucht 1 Kor. 15, 22. —— Διὰ τὸ ἐνοικοῦν πν. ἐν ὑ. Statt dieſer Lesart haben AB, Clemens, Athan., Macar. und einige andere διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος. Da indeß theils die Entſtehung dieſer Lesart, welche man ſich ſo leicht erklären kann, dieſelbe verdächtig macht, theils das Gewicht der äußern Zeugniſſe für dieſelbe nicht überwiegt, ſo dürfte es vorzüglicher ſeyn, bei der angegebenen zu bleiben. Iſt nun das διά cauſal, ſo iſt die Idee dieſe, daß es in der Natur des durch den göttlichen Geiſt beſeelten menſchlichen liegt, daß auch das leibliche Organ verklärt werde.

V. 12. Wo ungöttlicher Wandel iſt, da kann der durch Chriſti Erlöſung erworbene Segen nicht eintreten; ſo iſt alſo für den Chriſten die Verpflichtung da, göttlich zu wandeln. Ueber σάρξ ſ. C. 7, 14.

V. 13. Rückblick auf V. 6. —— Ἀποθνήσκειν wie Röm. 7, 9. 1 Tim. 5, 6. elend werden, vgl. Anm. zu C. 7, 12.

Eben ſo iſt ζῆν: ſelig werden. Parallel iſt Gal. 6, 8. —— Πράξεις τ. σώματος. Hier ſo wenig als 6, 6. und 7, 24. möchte eine andere Erkl. natürlicher ſeyn als die nahe liegende, an den Leib zu denken, welchen das φρόνημα τῆς σαρκός zum Sündendienſte gebraucht. Beza: totus homo quatenus nondum est regenitus; er nimmt es alſo ganz gleich mit σάρξ. Theod.: τουτέστι τὸ φρόνημα τ. σαρκός, τὰ τῶν παθημάτων σκιρτήματα. Durch eben ſo erklärende Gloſſeme iſt auch die Lesart σαρκός hier in manche Handſchriften gekommen. Πράξεις gebraucht P. ähnlich Kol. 3, 9., wo es die allgemeinere Bed. „Regungen" hat. Auf dem Standpunkte des Geſetzlichen, den P. C. 7. ſchilderte, war dieſes θανατοῦν nicht möglich — τὸ κακὸν παράκειται. —— Θανατοῦτε. Ambr.: mortificari dicuntur si cessent; non sunt enim si cessant, pecc. enim non est, si non fit (weil es kein eignes Seyn hat). Vgl. Marc. 9, 43. 45. 47.

V. 14. Hiermit leitet denn P. die Beſchreibung der den Chriſten zu Theil werdenden Verherrlichungen ein, welche er darauf begründet, daß die Chriſten Gottes Kinder ſind. Das ὅσοι ἄγονται nimmt wieder das V. 9. und V. 10. von der ἐνοίκησις Chriſti Geſagte auf. Das ἄγεσθαι drückt auch bei Profanſcr. einen mächtigen innern Antrieb aus. Es kommt dieſe Redensart wieder vor Gal. 5, 18. Sie bezeichnet ſchön das Lebendige, Kräftige in dem neuen durch die Wiedergeburt dem Menſchen mitgetheilten Lebensprincip, von welchem trefflich Claudius (Wandsbecker Bote, Th. 4. S. 105. d. n. A.) ſchreibt: „Und wie das Waizenkorn in der Erde erweicht und aufgelöſt wird, und nach und nach, ohne daß wir es verſtehen und begreifen, ein Leben ſeiner Art annimmt, Keime treibt und im Stillen fortwächſt, bis der Halm über der Erde zum Vorſchein kommt, ſo geht es, nach der heiligen Schrift, auch in einem ſolchen Herzen. Es verliert nach und nach ſeine eigene Geſtalt und die vorigen Neigungen und Anſichten, ſpürt in ſich etwas Lebendiges und Kräftiges, das den Geiſt mehr und mehr löſet und über dieſe Welt erhebt, bis der Tag anbricht, und der Morgenſtern aufgeht, und das Geheimniß „Chriſtus in uns" in ihm vollendet wird." Chryſ.: οὗτος γὰρ πάλιν πολλῷ τ. προτέρου μείζων ὁ στέφανος, διὸ οὐδὲ ἁπλῶς εἶπεν· ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ζῶ-

σιν, ἀλλ᾽· ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, δεικνὺς ὅτι οὕτω βούλεται αὐτὸ κύριον εἶναι τ. ἡμετέρας ζωῆς, ὡς τ. κυβερνήτην τ. πλοίου κ. τ. ἡνίοχον τοῦ ζεύγους τῶν ἵππων. —— *Υἱοὶ θεοῦ.* Die Benennung iſt allerdings nur bildlich und ſoll nur die nahe Beziehung der Liebe Gottes zu den Wiedergeborenen ausdrücken, allein es liegt ihr der tiefe Sinn unter, daß auch der Wiedergeborene vermöge ſeines unmittelbaren Eingehens in das Leben Gottes, wahrhaft göttlichen Geſchlechts und ein Weſen Seiner Art geworden iſt.

V. 15. Die Chriſten tragen in ihrem eigenen Gemüthe den Beweis, daß das göttliche Leben, welches ſie empfangen, ſie zu Kindern Gottes macht, denn der gläubig gewordene Chriſt fühlt in ſich eine zärtliche Kindesliebe zu ſeinem Gotte, während der geſetzliche Menſch, im Bewußtſeyn ſeines Zwieſpaltes, Scheu, Angſt vor Gott empfindet. Mel.: donec conscientia sine fide est, in pavoribus desperanda fugit Deum, dubitat an exaudiat, an respiciat etc., non invocat Deum. Haec fides et agnitio misericordiae Dei facit proprie discrimen inter Xianos et impios, quia in impiis manet dubitatio et indignatio adversus Deum. —— *Πνεῦμα δουλ.* Chryſ.: *ἐκεῖνοι φόβῳ τιμωρίας πάντα ἔπραττον ἀγόμενοι, οἱ δὲ πνευματικοὶ ἐπιθυμίᾳ κ. πόθῳ.* Calov richtig: non distinguit ceu diversos spiritus, sed eundem spiritum designat a diversis effectis. Auch die Scheu, welche der Geſetzliche vor dem heiligen Gott hat, iſt göttlich und durch ein Walten des *πνεῦμα* im Menſchen, aber es iſt nicht das neuteſtamentl. *πν.*, welches erſt nach der Erlöſung Chriſti würkſam wurde, Joh. 7, 39. Das *πν. δουλείας* konnte auch Joh. der Täufer mittheilen, aber nicht das *πν. υἱοθεσίας*, das chriſtliche *πν. ἅγιον* kennen die Jünger des Täufers nicht, Apg. 19,2. Daher er auch vorzugsweiſe Chriſto zuſchreibt, daß dieſer mit *πνεῦμα* taufe, Matth. 3, 11. —— *Κράζομεν.* Calvin richtig: clamoris nomen ad fiduciam exprimendam positum est ac si diceret, non dubitanter nos precari, sed intrepide claram vocem attollere in coelum. Eben ſo Keuchen, Obss. in N. T. —— *Ἀββᾶ* iſt das chald. אַבָּא „Vater.“ Der stat. emphat. des Worts drückt auch das suff. primae pers. aus, Opit. Chald. p. 49. Das *ὁ πατήρ* iſt Vocat., welcher im Hebr. durch den Art. mit dem Nom. (das הָא הַקִּרְיָאה)

ausgedrückt wird. Hinzugefügt iſt das griechiſche Wort dem chald. wahrſcheinlich zur Erklärung, und gewählt wurde zum Vaternamen wahrſcheinlich deswegen das chald., weil es kindlicher klingt, denn wenig Wahrſcheinlichkeit hat es, daß hier, wie Selden meint, die talmudiſche Stelle aus der Gemarah zu Berachoth fol. 16. anzuwenden ſei, wo es heißt, daß die hebr. Diener und Mägde ihre Herrn nicht אַבָּא ſondern nur אַב nennen durften. Wie wir erklärt Orig., Ambr. Dagegen will Theod., daß durch die doppelte Setzung des Namens die Wiederholung deſſelben, wie ſie bei Kindern ſtatt findet, nachgebildet werden ſoll. Und Aug., dem ſelbſt der weiſe Calv. folgt, meint ſogar, daß durch das Wort in beiden Sprachen ausgedrückt werden ſolle, daß Juden und Heiden jenes Vorrecht erhalten würden. — Wir finden das ἀββᾶ zuſammen mit ὁ πατήρ noch zweimal Marc. 14, 36. Gal. 4, 6.

V. 16. Der Ap. ſagt, daß das göttliche πνεῦμα dem menſchlichen Zeugniß ablege. Es fragt ſich beſonders, wie dies nach der Meinung des Ap. geſchehe? Die Socinianer, Limb. u. A. denken an das Evangelium, welches vom Geiſt Gottes eingegeben. Dies kann es nicht ſeyn, denn das göttliche πν. hier kann nicht wohl für ein anderes gehalten werden als das V. 15. erwähnte, innerlich im Menſchen waltende. Da nun dort dem neuen göttlichen πν. die eigenthümliche Kraft zugeſchrieben wird, unſer Gemüth mit ſo kindlicher Liebe zu Gott zu erfüllen, daß wir uns vertrauungsvoll an ihn wenden, ſo ſcheint eben in dieſem Walten der Liebe in unſerm Innern das göttliche Zeugniß zu beſtehen. Auch 1 Joh. 5, 10. heißt es: Wer an Gott glaubt, hat das Zeugniß in ſich ſelber. Da nun jene Liebe, jenes Streben des Herzens zu Gott hin, im Gebete ſich äußert, welches letztere Claudius daher auch ſo ſchön das geheime Wellenſchlagen des menſchlichen Herzens nannte, ſo haben die meiſten KVV. nicht Unrecht, wenn ſie, wie Oek., Ambr. u. A. thun, in dem Gebetsdrange ſelbſt das Zeugniß des heiligen Geiſtes finden. Eben ſo Calv.: itaque non abs re P. nos ad hoc examen revocans, tunc demum constare ostendit, quam serio quisque credat, ubi se precibus exercent, qui gratiae promissionem amplexi sunt. Atque hic egregie refutantur nugae illae sophistarum de morali coniectura, quae nihil aliud

est quam animi incertitudo et anxietas, imo potius vacillatio. —— *Συμμαρτυρεῖ τ. πν. ἡμ.* Das verb. comp. kann allerdings hier, wie auch andere verbb. comp. z. B. *συναντιλαμβάνεσθαι* und wie *συμμαρτυρεῖν* ſelbſt Röm. 2, 15. 9, 1., die Bed. des simpl. haben, welche ihm die Vulg. und danach Luther giebt. Allein hier wäre auch die eigentliche Bed. des comp. nicht unpaſſend. Calv.: neque enim sponte mens nostra nisi praeeunte spiritus testimonio hanc nobis fidem dictaret. Erasm.: neque quidquam vetat ut dicamus mutuam charitatem inter Deum et hominem, cum charitas sit Dei donum; ita mutuum esse testimonium inter spir. Dei et nostrum, non quod noster spir. confirmet Deum, sed quod sibi testis est. Chryſ.: *οὐδὲ γὰρ βασιλέως χειροτονήσαντός τινα κ. ἀνακηρύττοντος τ. τιμὴν παρὰ πᾶσι, τολμήσειεν ἂν τις τῶν ὑπηκόων ἀντειπεῖν.* — Unſer Geiſt ſchließt, daß wir Gottes Kinder ſind, Gottes Geiſt drückt das Siegel darauf. Vgl. über das Zeugniß, von dem P. ſpricht, Buddei Inst. Dogm. p. 1349. und Spener Cons. Theol. Lat. P. III. p. 831. — Auch die Rabb. ſprechen von einem innern Zeugniſſe des Geiſtes, welches mit dem, wovon der Ap. redet, an einer Stelle Aehnlichkeit hat. Es heißt im Comm. Siphre (Schöttgen): hac ratione redemisti nos, ut, si peccemus, tu statim propitius nobis sis, et spir. s. dicat omni tempore, quod si sic facerimus, remissus nobis sit reatus sanguinis. Ueberaus trefflich redet auch der Jude Philo von dieſer beſeligenden Offenbarung Gottes im Innern, l. II. Alleg. p. 92. ed. Fr. Ueberhaupt aber wiſſen von einem ſolchen Sprechen Gottes im Innern des Menſchen die tieferen Menſchen aller Zonen, von Augenblicken, in denen im innerſten Grunde unſers Weſens etwas erſcheint und ſich regt, welches ſich als höher ankündigt, denn wir ſelbſt. Wer kennt nicht die herrliche Stelle aus Platos Briefen bei Orig. c. Celsum l. IV. c. 3.? *μηδαμῶς ἐστι ῥητὸν τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας ἐγγιγνόμενον κ. ἐξαίφνης οἷον ἀπὸ πυρὸς πήδησαν.* Wer kennt nicht jene *φωνή* des Sohns des Sophroniskus, welche er ſelbſt *θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον* nennt? Und öfter noch bezeichnen die tiefſinnigeren Orientalen dieſes Erſcheinen Gottes im Innern. Nur Eine Stelle aus unzähligen ſtehe hier. Dſchelaleddin Rumi,

der Verfaſſer des Gedichts Methnewi, ruft bald am Anfange deſſelben aus:

اين نفس جان دامنم بر تافتست
بوى پيراهن يوسف يا فتست

Kühn entrang ſich jetzt der Geiſt des Leibes Bann,
Ha! den Duft von Joſephs (der Symbol Gottes iſt) Leibrock fühl' ich nahn!

Vgl. unter den Neuern den tiefſinnigen Franz Hemſterhuys: Sur l'homme et ses rapports. Oeuvres phil. T. I. p. 208.: Ceux qui sont assez malheureux pour n'avoir jamais eu de telles sensations, soit par la foiblesse naturelle de l'organe, soit pour ne l'avoir jamais cultivé, ne me comprendront pas. Es braucht übrigens nicht hinzugefügt zu werden, daß jenes Zeugniß der Kindſchaft nicht für identiſch mit dem hier erwähnten Sprechen Gottes erklärt werden ſoll. Die angegebenen Analogien ſollen nur hier ſtehen für jene, welche den Menſchen, die öde Wüſte ſeiner Armſeligkeit mit einem Zauberkreis umſchreibend, zum abgeſchiedenen Einſiedler darin machen möchten, da doch der Menſch zur Gemeinſchaft mit Gott geboren, weil er Seiner Art iſt. —

Dritter Theil: Die Kindſchaft der Gläubigen giebt ihnen auch das Anrecht auf eine ſelige Ewigkeit. V. 17 — 24.

V. 17. Chryſ.: *ὁρᾷς πῶς φιλονεικεῖ ἐγγὺς ἡμᾶς ἀγαγεῖν τοῦ δεσπότου; ἐπειδὴ γὰρ οὐ πάντα τ. τέκνα κληρονόμοι, δείκνυσιν ὅτι ἡμεῖς κ. τέκνα κ. κληρονόμοι, ἐπεὶ δὲ οὐ πάντες κληρονόμοι μεγάλων εἰσὶ κληρονόμοι πραγμάτων, δείκνυσιν ὅτι κ. τοῦτο ἔχομεν, κληρονόμοι ὄντες θεοῦ. πάλιν ἐπειδὴ κληρονόμον μὲν εἶναι συμβαίνει θεοῦ οὐ πάντως δὲ τ. μονογενεῖ συγκληρονόμον, δείκνυσιν ἡμᾶς κ. τοῦτο ἔχοντας κ. σκοπεῖ σοφίαν. τὰ γὰρ λυπηρὰ συστείλας, ἡνίκα ἔλεγε, τί πείσονται οἱ κατὰ σάρκα ζῶντες, ὅτι μέλλουσιν ἀποθνήσκειν, ἐπειδὴ τῶν χρηστοτέρων ἥψατο, εἰς εὐρυχωρίαν πολλὴν ἐξάγει τ. λόγον.* —— *Κληρονόμος*, Beſitzer. Grot.: sententia est conveniens non tantum Israelitico

Num. 27. sed etiam gentium iuri. Ein Theilhaber an Gott, Erbe Gottes wird der Menſch, indem er ſich ganz von dem göttlichen Reichthum erfüllen läßt, welcher Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit mittheilt. 1 Kor. 15, 24. —— Συγκλ. Χοῦ. Zunächſt ſetzte dieſes P. hinzu, um die Würde der chriſtlichen Herrlichkeit bemerklich zu machen, da es ſich denken läßt, daß es ein herrliches Beſitzthum ſeyn müſſe, was mit Chriſto ſelbſt getheilt wird. P. benutzt aber dieſen Ausdruck zugleich, um, wie er ſtets bei der Erwähnung der künftigen Herrlichkeit der Chriſten pflegt, auch die Drangſale der Chriſten in dieſem Leben nicht unberührt zu laſſen — ganz ähnlich wie dieſe Verknüpfung beider Dinge auch ſchon C. 5, 3. war. Chriſtus wird hier nach ſeiner heiligen Menſchheit dargeſtellt, zufolge welcher er der Erſtgeborne d. i. Vornehmſte unter den Bürgern des neuen Gottesſtaates iſt, und — als vollkommenes Vorbild ſeiner Brüder — auch erſt durch Erniedrigung und Leiden zu ſeiner Verherrlichung gelangte, Phil. 2, 8. 9. Hebr. 5, 7. 8. 9. 2 Tim. 2, 11. 12. Auch hier iſt zu erinnern, wie nach der neuteſtamentl. Lehre die Gläubigen, inſofern ſie in die Gemeinſchaft des Lebens Chriſti aufgenommen ſind, dem Erlöſer auf allen Stufen ſeines Daſeyns folgen. Vgl. über *συζῆν* C. 6, 8. —— Calov: passiones non sunt causae meritoriae, sed modus vel ordo, quem D. in hominibus ad aeternam haereditatem admittendis constituit et observat. Causa enim unica constituta est *υἱοθεσία*.

V. 18. Es drängt ſich dem Ap. auf, wie wenig die gegenwärtige Erſcheinung der Chriſten dem, was ſie dereinſt ſeyn ſollen, analog ſei. Chryſ.: *ὅρα πῶς ὁμοῦ καταστέλλει κ. ἐπαίρει τ. φρόνημα τ. ἀγωνιζομένων. ὅταν γὰρ δείξῃ μείζονα τὰ ἔπαθλα τῶν πόνων, κ. προτρέπει μειζόνως κ. οὐκ ἀφίησι μέγα φρονεῖν, ἅτε νικωμένους τῇ τ. στεφάνων ἀντιδόσει.* —— *Λογίζομαι*, Vulg.: existimo, welches Erasm. mit Recht für matt hält. Er ſetzt reputo, und ſagt agit P. de consideratione eorum quae credit, per quam veluti rationem subducit. Am beſten wäre wohl: reor oder persuasum mihi est. Vgl. 3,28. Eine ſolche Ueberzeugung hat übrigens, von einem P. ausgeſprochen, der nach 2 Kor. 11, 23. *ἐν κόποις περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως, ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν θανάτοις πολλάκις* war, der alſo wohl die *παθήματα* eines Jün-

gers Jeſu kannte, ein doppeltes Gewicht. Aehnlich ſpricht P. ſich aus 2 Kor. 4, 17. In dem talmudiſchen Tr. Pirke Aboth, C. 4. §. 17. heißt es: „R. Jacob ſagte: Eine Stunde Erquickung in der künftigen Welt iſt beſſer als das ganze Leben dieſſeits.“ Bernhard, de convers. ad Cleric. c. 30.: non sunt condignae passiones huius temporis ad praeteritam culpam, quae remittitur, ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur, ad futuram gloriam, quae promittitur nobis. —— *Πρὸς τ. μελλ. δόξαν ἀποκ.* Die Präpoſ. *πρός* mit dem Acc. iſt Vergleichungspartikel. *Μέλλουσα ἀποκαλυφθῆναι* — der Ap. denkt ſich in freudiger Erhebung ihr Eintreten nahe. Beſtimmt iſt dieſe Herrlichkeit den Jüngern des Herrn ſchon vor der Welt Grundlegung geweſen, Matth. 25, 34.; aber hienieden iſt ſie noch in Gott verborgen Kol. 3, 3., und wird erſt jenſeits offenbar, 1 Joh. 3, 2.

V. 19. Der Ap. will die Größe jener Herrlichkeit ſchildern. Es ſtellt ſich ihm dabei vor die Seele, wie ſelbſt die Verherrlichung der vernunftloſen Schöpfung von der Verklärung der Chriſten abhängig ſei. Die Entwickelung dieſes Gedankens knüpft er durch *γάρ* an, weil, wenn die Herrlichkeit der Gläubigen ſelbſt auf die lebloſe Schöpfung ihren Glanz zurückwerfen wird, daraus hervorgeht, daß die Gläubigen eine unausſprechliche große Offenbarung der Gnade Gottes an ſich zu erwarten haben. So giebt den Zuſammenhang ſchon Chryſ. an: *θάῤῥει τοίνυν ὑπὲρ αὐτῆς (τ. μελλούσης δόξης), παρεσκεύασται γὰρ ἤδη τοὺς σοὺς ἀναμένουσα πόνους. εἰ δὲ τὸ μέλλειν σε λυπεῖ, αὐτὸ μὲν οὖν εὐφραινέτω σε τοῦτο. τῷ γὰρ μεγάλη τις εἶναι κ. ἄφραστος κ. τ. παροῦσαν ὑπερβαίνειν κατάστασιν, ἐκεῖ τεταμίευται .... ἐπαίρων δὲ καὶ ἑτέρως τ. ἀκροατὴν κ. ἀπὸ τ. κτίσεως ἐξογκοῖ τ. λόγον, δύο κατασκευάζων διὰ τῶν λεχθήσεσθαι μελλόντων κ. ὑπεροψίαν τ. παρόντων κ. ἐπιθυμίαν τ. μελλόντων κ. τρίτον μετὰ τούτων, μᾶλλον δὲ πρῶτον, τὸ δεῖξαι πῶς περισπούδαστον τ. θεῷ τὸ τ. ἀνθρώπων γένος ἐστί, κ. ἐν ὅσῃ τ. φύσιν τ. ἡμετέραν ἄγει τιμῇ.* —— Es wird dieſer ganze Abſchnitt bis V. 24. von den Ausll. ſehr verſchieden verſtanden, je nachdem das Wort *κτίσις* erklärt wird. Man kann die vielfachen Auffaſſungen deſſelben in zwei Claſſen theilen. Man kann nämlich *κτίσις*, welches natürlich als abstr. pro concr.

für

für *τὰ κτίσματα* ſteht, von der vernunftbegabten Schöpfung oder von der vernunftloſen verſtehen. Die erſte Claſſe der Ausll. theilt ſich wieder in Unterabtheilungen. Wir übergehen die Träumereien derer, welche unter der *κτίσις* die Engel, oder Geſtirnſeelen, oder wohl gar Adam und Eva (ſ. Pel. ad h. l.) verſtanden wiſſen wollen, und betrachten nur die Anſicht derer, welche bei *κτίσις* entweder an einen Theil des Menſchengeſchlechts denken, und zwar entweder an die Chriſten überhaupt oder an die Heidenchriſten insbeſondere, oder aber an das ganze Menſchengeſchlecht, namentlich an die Heiden im Gegenſatze gegen die Chriſten. Die wiedergeborenen Chriſten ſollen durch *κτίσις* bezeichnet werden nach der Anſicht Gregor's d. Gr., Lyra's, Socin's, Limb.'s, Schöttgen's u. A. Dieſe Behauptung widerlegt indeſſen ſchon der Sprachgebr., indem ohne den Beiſatz des *καινή* die Chriſten nie *κτίσις* heißen (Eph. 2, 10. Jac. 1, 18. können gar nichts beweiſen), welche Bezeichnung, absolute gebraucht, auch gar keinen Sinn haben würde. Ferner werden V. 19. ausdrücklich die *υἱοὶ τ. θεοῦ* von der *κτίσις* unterſchieden, und wenn man auch hier noch allenfalls die Auskunft gelten laſſen wollte, welche ſchon Aug., Quaest. LXVII. angiebt, daß nach einem Hebraismus ſtatt Setzung des Pron. das Nomen wiederholt ſei, ſo wird man dies doch gar nicht bei V. 21. gelten laſſen können, wo wiederum *αὐτὴ ἡ κτίσις* dem *τέκνα τ. θεοῦ* gegenüberſteht, wozu noch V. 22. das *συστενάζει* kommt — andere Gründe zu geſchweigen. — Daß die Heidenchriſten unter *κτίσις* verſtanden ſeien, iſt die Annahme von Clericus und Röſſelt, dann ſoll das *αὐτοί* V. 23. die Judenchriſten bezeichnen. Es gründet ſich dieſe Hypotheſe darauf, daß בְּרִיָּה „das Geſchöpf" ein Ausdruck iſt, wodurch die Rabbinen insbeſondere die Heiden bezeichnen, dieſer ſoll alsdann auch paſſend auf die bekehrten Heiden angewendet werden können. Wenn man nun auch zugeben wollte, daß die Benennung בְּרִיָּה für die Heiden gewöhnlich geweſen wäre, ſo würde man doch die Uebertragung derſelben auf die Chriſten für unzuläſſig halten müſſen. Die Juden hatten doch die Heiden mit dem Namen *κτίσις* und *κόσμος* nur im Gegenſatze zur altteſtamentlichen Theokratie genannt. An die Stelle der altteſtamentlichen trat die neuteſtamentliche. Die Heiden nun,

welche Chriſten wurden, hörten eben dadurch auf, im Gegenſatze zur Theokratie zu ſtehen. So wenig daher ein Ap. die Heidenchriſten *κόσμος* genannt haben würde, ſo wenig hätte er ſie *κτίσις* nennen können. Andere Gründe übergehen wir. — Weit mehr empfiehlt ſich dagegen die Annahme, daß *κτίσις* hier das ganze Menſchengeſchlecht bezeichne im Gegenſatz zu dem wiedergebornen Chriſten. Dieſe Bed. „die lebendige vernünftige Schöpfung" hat *κτίσις* würklich Marc 16, 15. Kol. 1, 23. 1 Petr. 2, 13. Im Rabb. בְּרִיּוֹת „die Menſchen, insbeſondere die Heiden." Man könnte nun ſagen, daß P. vom chriſtlichen Standpunkte aus die Zerfallenheit der bürgerlichen Verhältniſſe, die ungeheure geiſtige Verſunkenheit, das Elend der heidniſchen Welt betrachtend, ein Gefühl des Ueberdruſſes und der Nichtigkeit des menſchlichen Geſchlechts (*ματαιότης, φθορά*) bei den Heiden vorausgeſetzt, und ihnen ſomit auch eine unbewußte Sehnſucht nach einer Umgeſtaltung der Dinge, nach einer Erlöſung zugeſchrieben habe. Zuerſt aber möchte es doch ſehr die Frage ſeyn, ob P., wenn ſich auch würklich damals bei den Heiden ein dumpfes Gefühl des Ueberdruſſes und der Nichtigkeit des Lebens verbreitet hatte (nach Aug. de civ. Dei klagten ſie über die alternde Welt), dieſes für eine unbewußte Sehnſucht nach der chriſtlichen Verherrlichung erklärt haben würde, da ja doch jenes Gefühl des Ueberdruſſes gar zu ſehr einer ſittlichen Baſis ermangelte. Ferner, der Ap. verkündigt dieſer *κτίσις* eine Theilnahme an der Verherrlichung der Chriſten; dem heidniſchen *κόσμος* als ſolchem konnte ja aber keine Theilnahme an der *βασ. τ. Χοῦ* verheißen werden. Endlich laſſen ſich doch die Worte *ματαιότης* und *δουλεία τ. φθορᾶς* bei dieſer Erkl. nur gezwungenerweiſe auf die Heiden beziehen, während ſie ganz natürlich ſind, ſobald wir unter der *κτίσις* die vernunftloſe Natur verſtehen. Vertheidigt iſt dieſe Erkl. worden von Aug., Prop. 53., Hammond, Lightfoot, Locke, Semler, Roſenm., Ammon, Uſteri u. A. — Somit gehen wir denn zu der zweiten Claſſe von Auslegungen über, nach welchen die vernunftloſe Schöpfung unter *κτίσις* verſtanden wird, zu welcher Einige die Thiere hinzurechnen, Andere nicht. Auch bei dieſer Claſſe von Auslegungen übergehen wir einige ganz unſtatthafte, wie die Heumanniſche, die auch Sadol. hat, daß *κτίσις* bloß die Leiber der Chriſten bezeichne, die erneuert wer-

den ſollten. Daß hier κτίσις die ganze lebloſe Schöpfung bezeichne — ob auch die Geſtirne, ob auch die Thiere, läßt ſich nicht entſcheiden, doch aber annehmen, wenigſtens in Betreff der Thiere — läßt ſich erweiſen einmal aus den Worten Pauli ſelbſt, ſodann aus dem Zuſammenhange der jüdiſchen ſowohl als der chriſtlichen Glaubenslehre. Aus den Worten Pauli läßt ſich dieſe Behauptung mit hoher Wahrſcheinlichkeit ableiten, theils weil ἡ κτίσις absolute gewöhnlich die Bed. „die lebloſe Schöpfung" hat, theils weil αὐτὴ ἡ κτίσις eine Herabſteigung vom Edleren zum Unedleren anzudeuten ſcheint, theils weil nachher V. 22. πᾶσα ἡ κτ. geſetzt iſt, endlich weil gerade auf die lebloſe Schöpfung die Prädicate ματαιότης und δουλεία τ. φθορᾶς vollkommen anwendbar ſind. Ferner iſt nun wohl zu bemerken, daß die Annahme einer künftigen Verherrlichung der ſichtbaren Welt nicht nur aus dem Zuſammenhange der jüdiſchen und chriſtlichen Glaubenslehre der Idee nach gefolgert werden könnte, ſondern daß dieſelbe auch würklich aus der jüdiſchen und chriſtlichen Dogmatik ſich begründen läßt. (In Bezug auf die jüdiſche Dogmatik machte auf die Analogie derſelben in dem in Frage gezogenen Punkte, und deren Wichtigkeit für die Auslegung des pauliniſchen Ausſpruches Lakemacher aufmerkſam, Bibl. Bremensis, Classis VII., aber ohne die Belege beizubringen). In der moſaiſchen Urgeſchichte, 1 Moſ. 3, 17. 18. ſcheint eine Andeutung zu liegen, daß die Sünde, welche überall den θάνατος mit ſich führte, auch in urſachlichem Zuſammenhange mit dem gebundenen Zuſtande der Natur ſtehe. Schon hieraus ließe ſich ſchließen, daß P. als eine Folge der Aufhebung der ἁμαρτία und des θάνατος im Menſchen auch die Aufhebung des θάνατος in der lebloſen Natur erwartet habe. Est arcana, ſagt Clericus, quaedam cognatio et consensus, quem habent cum homine res universae. Es würde dann eine Stufenfolge ſtatt finden. Der Geiſt Chriſti, der nach Jak. 1, 25. ein νόμος ἐλευθερίας und nach P. ein νόμος τῆς ζωῆς iſt, verbreitet ſeinen heiligenden und befreienden Einfluß von dem ἔσω ἄνθρωπος aus, wo er zuerſt würkſam geworden, zuerſt auf die θνητὰ σώματα (V. 11.), dann überhaupt über die lebloſe Schöpfung. Sehr ſchön Chryſ.: καθάπερ γὰρ τιθήνη παιδίον τρέφουσα βασιλικόν, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἐκείνου γινομένου τῆς πατρικῆς, κ. αὐτὴ συναπολαύει

τ. ἀγαθῶν, οὕτω κ. ἡ κτίσις. Dieſe Idee iſt es, welche ſich in manchen prophetiſchen Schilderungen der meſſianiſchen Zeit ausſpricht (Jeſ. 11, 5 ff. Jeſ. 65, 25.). Es ſind dieſelben weder bloß äußerlich noch bloß innerlich auszulegen. Vielmehr faßt der Prophet die Ideen, worin ſowohl die äußere als die innere Verherrlichung des Meſſiasreichs ſich kund geben wird, zuſammen, und legt dieſelben in einigen angemeſſenen Bildern nieder, deren Idee, inſofern ſie auf's Innerliche ſich bezieht, bei Erſcheinung des innerlichen Gottesreichs auf Erden in Erfüllung ging, und inſofern ſie auf's Aeußerliche ſich bezieht, in Erfüllung gehen ſoll, wenn das innere Gottesreich bei der Wiederkunft Chriſti äußerlich hervortreten wird. Aehnlich verhält es ſich mit dem, was der Send-Aveſta in ähnlichen Bildern über die Verherrlichung der geiſtigen und ſinnlichen Welt am Ende der Zeit ſagt (Send-Aveſta, Th. 2. S. 307.). Dieſe altteſtamentlichen Ideen wurden hernachmals von den jüdiſchen Theologen ausgebildet, und daraus entſtand das Dogma von dem חִדּוּשׁ עוֹלָם „der Erneuerung der Welt" bei der Ankunft (Wiederkunft) des Meſſias. Abarb. zu Jeſ. 53. nennt es חִדּוּשׁ הַשֵּׁנִי. So heißt es in dem Buche: Emek Hammelech, Bl. 121. Sp. 3.: „Nach den Tagen des Meſſias wird der Gebenedeite die Welt erneuern (יְחַדֵּשׁ עוֹלָם) und auch der Ort der Hölle wird gereinigt und geheiligt werden." In dieſem Dogma von der Erneuerung der Welt lehrten nun auch die Rabbinen die Verherrlichung der lebloſen Schöpfung. Hierher gehört die Stelle, welche wir abgekürzt aus Bereſchith rabba Bl. 11. Sp. 3. ſchon zu C. 5. V. 14. anführten: „R. Berachja ſagte im Namen R. Samuels: Obwohl alle Dinge vollkommen geſchaffen worden ſind, ſo ſind ſie doch verderbt worden, da der erſte Menſch ſündigte, und werden nicht in ihren angemeſſenen Zuſtand zurückkehren, bis Pherez (der Meſſias) kommt, wie geſchrieben ſteht (Ruth 4, 18.): אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת פָּרֶץ. Hier iſt das Wort תּוֹלְדוֹת plene mit Waw geſchrieben, weil es ſechs (Waw als Zahlzeichen bedeutet Sechs) Dinge ſind, die in ihren frühern Zuſtand zurückkehren werden, der Glanz des Menſchen, ſein Leben, die Länge ſeiner Statur, die Früchte der Erde, die Früchte der Bäume und die Himmelslichter." R. Bechai in Schůlchan Orba, Bl. 9. Sp. 4. בַּזְּמַן הַהוּא יִשְׁתַּנֶּה כָּל־מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית לַטּוֹב וְיָשׁוּב לִשְׁלֵמוּתוֹ וְזַכּוּתוֹ כְּמוֹ

שהיה בזמנו של אדם הראשון קודם החטא „In dieſer Zeit wird die geſammte Schöpfung verändert werden zum Guten, wird zurückkehren zu ihrer Vollkommenheit und Reinheit wie ſie in der Zeit des erſten Menſchen vor der Sünde war.” Craſſere Ausmahlungen dieſer Idee von Verherrlichung der Welt ſ. bei Corodi, Geſchichte des Chiliasmus, B. I. S. 368 ff. Eiſenmenger, Entdecktes Judenth. Th. II. S. 826 ff. — Analog iſt bei Philo die Stelle, wo er beſchreibt, wie die ganze Natur *ἀσθένειαν ἐνδέχεται* und *κάμνει*, de Cherub. p. 123. und wie *ἐξημερωθέντων τῶν κατὰ διάνοιαν καὶ τ. ζῶα ἡμερωθήσεται*, de praem. et poen. p. 924., wo er hinzufügt: *τότε καὶ σκορπίων γένη κ. ὄφεων ἄπρακτον ἕξει τ. ἰόν.* In den Ausſprüchen Chriſti finden wir von dieſer Lehre der Verherrlichung der lebloſen Schöpfung nichts. Er bedient ſich freilich von jener Periode der Verherrlichung des innern Gottesreiches in jener Stelle, wo er einige von jüdiſchen Theologen in Bezug auf das meſſ. Reich gewöhnlich gebrauchte Terminologien tropiſch auf ſeine zweite Erſcheinung anwendet, auch des Wortes *παλιγγενεσία* Matth. 19, 28., welches dem חִדּוּשׁ הָעוֹלָם der Rabb. ganz entſpricht, wie denn auch der Syr. an jener Stelle ܥܠܡܐ ܚܕܬܐ „neue Welt” überſetzt; allein jenes Wort ſchloß bei den Rabb. den ganzen Umfang alles des Neuen in ſich, was mit der meſſ. Periode eintreten würde, und da Chriſtus keine Veranlaſſung hatte in dem angezogenen Ausſpruche den Sprachgebr. zu begränzen, ſo hat *παλιγγενεσία* wahrſcheinlich eine eben ſo allgemeine Bed. wie חידוש עולם. Doch darf man wohl ſagen, daß die Benennung *παλιγγενεσία* eben ſo wie die: חידוש עולם auch keinesweges die Verherrlichung der lebloſen Schöpfung ausſchließt, eben ſo wenig als die ganz analoge Benennung *ἀποκατάστασις πάντων* Apg. 3, 21. Beſtimmter wird die Verherrlichung der ſichtbaren Schöpfung ausgeſprochen in Offb. 21, 1., obwohl darauf zu rückſichtigen iſt, daß eine prophetiſche Viſion beſchrieben wird. Noch beſtimmter finden wir die Angabe der Umwandlung der materiellen Welt in 2 Petr. 3, 7—12., wobei allerdings feſtzuhalten, was Uſteri, S. 174. ſagt, die Vorſtellung einer Verſetzung der vollendeten *βασ. τοῦ Χοῦ* in den *οὐρανός* ſei eigentlich eine moderne; nach Paulus und namentlich auch nach der Offb. Joh. ſei das Reich Gottes auf die Erde zu ſetzen, inſofern dieſe ſelbſt an der all-

gemeinen Verklärung Antheil hat. Dieſe Auslegung iſt nun auch die von den meiſten und älteſten Erklärern angenommene: Chryſ., Theod., Hier. ad Eph. 4, 3. Ies. 30, 36. Aug. de civ. Dei, l. XX. c. 14, 17, 18. Ambr., Luther, Koppe u. v. A. S. darüber wie über den ganzen Abſchnitt die gelehrte Diſſert. von J. Marck, Exercit. XVIII. in Sylloge Dissertt. ad N. T. Rotterd. 1721. Vortrefflich commentirt auch Bucer dieſen Abſchnitt. Vgl. über die Geſchichte der Ausl. der St. Flatt, Vorleſ. S. 241 ff. Luther (Sämmtl. Werke, Altenb. Ausg. B. IX. p. 1415.) ſagt dazu auf ſeine naive Weiſe: „Gott wird nicht allein die Erde, ſondern auch den Himmel viel ſchöner machen. Dieſes (das jetzige) iſt ſein Werkelkleid, hernach wird er einen Oſterrock und ein Pfingſtkleid anziehen.“ Ueber das Wie läßt ſich freilich nichts beſtimmen, von dem gilt Bucers ſchöner Ausſpruch: ista evangelizat tantum, non probat, modis enim omnibus humanum sensum superant. So viel möchte man aber mit Calv. feſthalten, daß bei einer ſolchen Verherrlichung nicht an eine Aufhebung der niedern Gattungen der Weſen zu denken ſei, ſondern an eine Verklärung, die jedem nach ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit zu Theil wird. (Unter den Philoſophen vergl. die Ideen, welche über den Fall der Schöpfung und deren Verherrlichung ausſpricht Franz Hemſterhuys in ſeinem geiſtvollen Dialog Alexis ou sur l'âge d'or in den Oeuvres philos. T. II.). —— *Ἡ γ. ἀποκαραδοκία τ. κτίσεως ἀπεκδ.* ſtatt *ἡ κτίσις ἀποκαραδοκοῦσα ἀπεκδ.* Es iſt in dieſer Darſtellung Pauli eine faſt dichteriſche Proſopopöie, die aber nicht ſo ſehr befremden kann, wenn wir uns einerſeits das lebendige Gefühl des Ap. denken, andererſeits wie ſehr hier der Gegenſtand dazu aufforderte. Als altteſtamentl. Analogien mögen verglichen werden Jeſ. 55, 12. Pſ. 98, 8. Baruch 3, 34. Habak. 2, 11. Ez. 31, 15. Hunnius: declarat ipsasmet creaturas inanimatas, si sensu aliquo praediti forent, suaeque vanitatis sortem intelligerent, summo desiderio expetituras esse tempus illud. — Einige Ausll. nehmen *ἀποκαραδοκία* emphatiſch, Beza: exerto capite exspectat (nach der Etymologie des Worts von *κάρα* und *δοκέω*), Luther: ſehnliche Erwartung. Erneſti Instit. interpr. N. T. P. I. Sect. II. führt gerade dieſe Erkl. als Beiſpiel einer falſchen Emphaſe an. Eben ſo Loeſ-

ner, Krebs. Da indeß *ἀποκαραδοκία* nach Chryſ., nach Suidas, nach dem Etymol. Magnum und dem Sprachgebr. die Emphaſe haben kann, und dieſelbe hier paßt, wie ſie denn auch ſchon vom Syrer ausgedrückt wird, ſo dürfte es wohl hier ſoviel ſeyn, als „das Ausſehen nach etwas, Harren auf etwas.“ —— *T. ἀποκάλ. τ. υἱῶν τ. ϑ.* Das Wort iſt bezeichnend, indem die Chriſten ſchon jetzt jene Herrlichkeit beſitzen, aber ohne daß ſie ſichtbar iſt. Es iſt die *φανέρωσις ἐν δόξῃ* Kol. 3, 4. 1 Joh. 3, 2. Darin nämlich ſoll der Act des Weltgerichts beſtehen, daß die Glieder des Reichs Gottes, die hier unter Anfechtungen von innen und außen, dazu getrennt und zerſtreut in der Welt leben, dann werden von allem innern und äußern Kampfe befreit und in inniger ſichtbarer Gemeinſchaft der Herrlichkeit vereinigt werden.

V. 20. Angabe des Grundes, warum auch die lebloſe Schöpfung ſich ſehnen müſſe. Der Grund liegt in der *ματαιότης* derſelben. Dieſer Ausdruck iſt von Mehreren falſch gefaßt worden. Da nämlich derſelbe nach Analogie des hebr. הֶבֶל den Götzendienſt bezeichnet (vgl. Apg. 14, 15.), ſo hat man gemeint, daß P. hier angeben wolle, wie die Geſchöpfe es ſich müſſen gefallen laſſen, vom Menſchen zu allerlei Sündendienſt, namentlich zu götzendieneriſcher Anbetung, gemißbraucht zu werden. So ſchon Tertull., de corona militis, c. 6., eben ſo Luther, Marck, Baumg. u. A. Allein daß dieſe Beziehung hier unrichtig, zeigt uns ſchon das erklärende *δουλεία τ. φϑορᾶς*, ſo daß treffend Erasm. bemerkt: *ματ.* sonat frustratio, quod creatura interim non assequatur, quod utcunque contendit efficere. Verbi causa, dum aliud ex alio propagans, individuis vicissim cadentibus ac renascentibus, speciem tuetur ne intercidat, meditatur immortalitatem quandam sed frustra. Auch Chryſ. zu 1 Moſ. 4, 1. in Nicetae Cat. in Octateuchum bemerkt, daß die Fortpflanzung des Menſchen erſt nach dem Fall als ein Erſatz für die frühere Unſterblichkeit eingetreten ſei. Theod.: *ματαιότητα καλεῖ τ. φϑορὰν ..... ἐπειδήπερ τῶν ὅλων ὁ ποιητὴς προέωρα τοῦ Ἀδὰμ τ. παράβασιν, κ. τ. ἐπενεχϑησομένην αὐτῷ τοῦ ϑανάτου ψῆφον. οὐ γὰρ ἦν εἰκὸς οὐδὲ δίκαιον, τὰ μὲν δι' αὐτὸν γεγεννημένα μεταλαχεῖν ἀφϑαρσίας, αὐτὸν δέ, οὗ χάριν ταῦτα ἐπεποίητο, ϑνητὸν*

εἶναι κ. παθητόν. Philo, de mundi opif. p. 33. giebt als Grund des Falles der Natur an, daß wenn dieſelbe in ihrer Fülle geblieben wäre, dies den gefallenen Menſchen in übermüthige Trägheit geſtürzt hätte. Einem ſtolzen Heiden dagegen, der ſich jene δουλεία nicht zu erklären vermochte, und doch auch nicht Demuth genug hatte, an eine „heimliche Weisheit" zu glauben, konnten bei Betrachtung der geſunkenen Natur wohl jene kühnen Worte entfahren (Lucret. de natura rerum, l. V. v. 196 sqq.):

> Quodsi iam rerum ignorem primordia, quae sint,
> hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
> confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
> nequaquam nobis divinitus esse paratam
> naturam rerum, tantâ stat praedita culpâ.

Zu welchen Worten nur ein ſchwacher Anklang iſt Cicero, de nat. Deor. l. I. c. 20. —— Οὐχ ἑκοῦσα. Bucer: cum a corruptione naturâ res omnes abhorreant. Jedes Ding ſtrebt danach in ſeiner Idee zu ruhen, nachdem es dieſelbe erfüllt hat; ſo iſt es alſo dem Weſen der Creatur entgegen, durch ſteten Aufgang und Untergang nur immer im Anſtreben ſeiner Idee begriffen zu ſeyn. —— Διὰ τ. ὑποτ. Hamm. und Locke, welche ματ. vornehmlich vom Götzendienſt verſtanden, wollen, daß ὁ ὑποτάξας Satan ſei. Vernünftiger wäre es noch, mit Jac. Capellus Adam darunter zu verſtehen. Am natürlichſten aber iſt es, an den Herrn der ganzen Schöpfung zu denken, an Gott. 1 Moſ. 3, 17.

V. 21. Angabe der Bedingung, unter welcher die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen wurde. Das ὅτι kann αἰτιολογικῶς ſtehen, wie es die Meiſten, auch Luther, oder obiective, wie es Baumg., Koppe, de Wette u. A. nehmen. Dies iſt vorzüglicher: „mit der Hoffnung, daß ...." — Das αὐτή bei κτίσις ſteigert. Chryſ.: τί ἐστι καὶ αὐτή; οὐχί συ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ σοῦ ἐστι καταδεέστερον. Gezwungen will Alberti und Venema das ἐπ᾽ ἐλπίδι mit ἀπεκδέχεται V. 19. verbinden, ſo daß V. 20. Zwiſchenſatz wäre. —— Δουλεία τ. φθορᾶς. Vgl. den analogen Ausdruck 2 Petr. 2, 19. Die Ausll., welche ματαιότης vom Mißbrauch der Menſchen mit der Natur verſtanden, nehmen es auch hier ſo, Luther z. C. 3. des Br. an die Gal., Ca-

lov u. A. Gerhard (Loci theoll. T. IV. §. 55.) will φθορά geradezu gleichbedeutend nehmen mit ἄνθρ. φθαρτός. Nach platoniſcher Ausdrucksweiſe würde man hier ſagen müſſen: wie der Menſch zum ὄν gelangen wird, ſo ſoll auch das φαινόμενον der Natur im ὄν ſein Urbild erreichen. —— Εἰς τ. ἐλευθ. κτλ. Das εἰς nimmt Chryſ. ſprachwidrig gleich mit διά bei folgendem Acc. „wegen der Freiheit...“ Grot., Carpz. eben ſo ſprachwidrig in der Bed. „in“ ſtatt ἐν „in der Zeit der Freiheit.“ Vielmehr zeigt das εἰς den Zuſtand an, in welchen die Natur gelangen werde. Der Zuſtand der ἐλευθερία wird der für die Kinder Gottes ſeyn, wo dieſelben der Natur ihres Weſens gemäß ſich werden allein in Gott ſelig fühlen, alſo das ſeyn, wozu ſie beſtimmt ſind, ohne daß fremdartige Störungen, wie Sünde, Uebel oder Tod, dieſes Leben unterbrechen. Der Gen. δόξης ſteht nach Art des Hebr. ſtatt des Adj. „die herrliche Freiheit.“ Dazu nun nehme man Calv.'s Anm.: non intelligit consortes eiusdem gloriae fore creaturas cum filiis Dei, sed suo modo melioris status fore socias — die Creaturen werden alsdann ihre Idee erfüllen.

V. 22. Zuſammenfaſſung des Vorhergegangenen. Das zuverläſſige οἴδαμεν zeigt, wie Bucer richtig bemerkt, an, daß die Judenchriſten als vormalige Juden und die von ihnen unterrichteten Heidenchriſten feſt überzeugt waren von einem ſolchen genauen Zuſammenhange der lebloſen Schöpfung mit dem Menſchen. —— Συστενάζει κ. συνωδίνει. Das σύν will hier Grot. auf die Creaturen ſelbſt beziehen „ſie ſeufzen alle zuſammen.“ Der Syr., Lösner, Mich. u. A. wollen σύν bedeutungslos ſeyn laſſen. Natürlicher bezieht man es auf das Uebereinſtimmende im Schickſal der Natur und des Menſchen. So Oek., Ambr. u. A. Das Wort ὠδίνειν, welches theils überhaupt heißt „Schmerzen empfinden,“ theils insbeſondere von Geburtsſchmerzen gebraucht wird, ſteht hier wohl in dieſer letzteren eigentlichen Bed., da ja die Frucht dieſer Schmerzen der aus der Vergänglichkeit hervorgehende Zuſtand der Unvergänglichkeit ſeyn ſollte. Vielleicht liegt auch darin eine Hindeutung auf die dem meſſ. Zeitalter vorangehende Zeit, welche bei den jüdiſchen Theologen vorzugsweiſe חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ hieß, die auch im N. T. Matth. 24, 8. ὠδῖνες heißt, worüber ſ. Schöttgen,

Horae Talm. T. II. p. 511 sqq. —— Ἄχρι τοῦ νῦν. Calv.: si tot saeculis durarunt in suo gemitu creaturae, quam inexcusabilis erit nostra mollities vel ignavia, si in brevi umbratilis vitae curriculo deficimus.

V. 23. Das Verlangen aber nach Verherrlichung iſt nicht bloß bei der Natur ein Seufzen, es wird auch bei uns ein Seufzen, ungeachtet wir ſchon den Anfang einer ſolchen Verherrlichung in uns haben. Zur Vergewiſſerung der Seligkeit, die den Chriſten erwarte, hatte P. das Verlangen der Natur angeführt. Da er nun das Seufzen derſelben erwähnt, ſieht er ſich zur Anerkennung geführt, daß auch der Erlöſete mit Schmerz ſeufzen müſſe nach der Verherrlichung. Dies eröffnet ihm ſodann die Gelegenheit, von dem Verhältniſſe der im Glauben dem Chriſten beigelegten Kindſchaft zum Schauen derſelben zu reden. Der Uebergang von dem vorigen V. zu dieſem ſollte daher nicht ein ſteigernd fortſchreitender ſeyn, wie er hier iſt, ſondern ein ſtreng entgegenſetzender; doch wurde jene Steigerung durch die zufällige Anſchließung an das στενάζει bewürkt. — Zu οὐ μόνον δέ hat man ſich ein αὐτὴ στενάζει hinzuzudenken. —— Ἀλλὰ κ. αὐτοὶ τ. ἀπαρχὴν τ. πν. ἔ. Es gehört hieher die ſehr gelehrte Abhandlung über die Stelle in Keil, Opusc. T. I. p. 194. Unter dem αὐτοί denken Einige bloß an P., der von ſich im Plur. ſpreche, ſo Koppe, Andere wie Oek., Bucer, Mel., Grot. an die Apoſtel, die Meiſten und zwar am treffendſten an alle πνευματικοί, weil von ihnen allen gilt, daß ſie die ἀπαρχή erhalten haben. Nach ihrer Demuth ſtellen ſich immer die Ap. als Chriſten allen übrigen gleich. Calv.: accipio de universis fidelibus, qui in hoc mundo guttulis duntaxat spiritus adspersi. Und trefflich Oek. und nach ihm Clarius, der indeß doch vorzugsweiſe an die den Apoſteln verliehenen Wunderkräfte denkt: tanto magis ingemiscimus nos, quanto nos avidiores ille gustus facit, nam si primitiae spiritus tam ingentes sunt ut miracula fiant ex sola umbra, qualis erit ipsa perfectio ac plenitudo? Allerdings iſt das Wort ἀπαρχή hier ganz paſſend vom Ap. gebraucht worden, um anzuzeigen, daß der Chriſt dem Anfange nach ſchon hier ſeine Verherrlichung in ſich trägt. Nicht nur unrichtigerweiſe, ſondern auch unnöthigerweiſe verſucht daher Keuchen z. d. St. zu zeigen, daß ἀπαρχή

allgemein „Geſchenk" heiße, welche Bed. dem Sinne ſeine ganze Schönheit rauben würde. Die innern Erfahrungen des Chriſten ſchon in dieſem Leben geben ihm eine Gewißheit in Bezug auf die dereinſtige Verherrlichung, daher der Name Pfand vom *πν. ἅγιον*, 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. —— *Κ. ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν.* Es fragt ſich zunächſt, ob *ἡμεῖς αὐτοί* wiederum eine Steigerung des *αὐτοὶ τ. ἀπαρχὴν τ. πν. ἅ.* ſeyn ſoll, oder ob es jenes nur wieder aufnimmt. Im erſten Falle könnte, wenn *αὐτοί* die Chriſten überhaupt bezeichnete, dieſes Paulum allein oder die App. bezeichnen. Auf Paulum bezieht es Turr., Koppe u. A., auf die App. Grot., Lakem. u. A. Allein vorzüglicher iſt es unſtreitig, eine Epanalepſis anzunehmen, denn einmal würden die App. durch eine ſolche Steigerung zu ſehr über alle anderen Chriſten in einer Hinſicht erhoben, in welcher ſie ſich gerade nicht von denſelben unterſcheiden, inſofern wir ja wiſſen, daß gerade hinſichtlich des innern Elendes und der innern Kämpfe einer=, und der himmliſchen Tröſtungen andererſeits ſie anderen Jüngern des Heilandes gleich waren — auch P. muß ſich an Seiner Gnade genügen laſſen. Sodann kann man ſich hier auch die Epanalepſis ſehr wohl erklären, da ſie einen beſonderen Nachdruck hat. Schon der Syrer nimmt ſie an, nach ihm Erasm., Luther, Beza u. v. A. Wolf richtig: gemitus ille non est doloris et molestiae, nec etiam impatientiae, multo minus murmuris adversus D., sed desiderii et vehementissimi affectus ex dilata spe. Das *ἐν ἑαυτοῖς* drückt bezeichnend aus, wie der Chriſt jene heilige Sehnſucht tief in der Bruſt trägt und ſie nur Gott offenbaret, daher dieſe heilige Sehnſucht nie in fleiſchliche Ungeduld ausarten kann. Und je länger der ächte Chriſt unter allen Anfechtungen von außen und innen die Flamme der Sehnſucht nach himmliſcher Freiheit ſtill im Buſen nährte, deſto verklärter wird ſie, ſo daß, wenn nach einem langen durchgekämpften Leben ihm der Blick in die Ewigkeit vergönnt iſt, und er das himmliſche Canaan nahe ſieht, nur ein einziges heiliges Verlangen, welches von allem andern Begehren gereinigt, ihn hinüberzieht — das iſt die Liebe zu Chriſto ſelbſt. —— *Υἱοθεσίαν ἀπεκδ.* Es hieß oben, die Chriſten hätten ſchon die *υἱοθεσία* empfangen. Es verhält ſich indeß hiermit wie mit allen geiſtigen Gütern der Gläubigen,

auch das *δικαίωμα*, die *ζωή*, die Theilnahme an der *βασιλεία τ. Χοῦ* iſt für ſie ein Gegenwärtiges und doch auch ein Zukünftiges. Objectiv iſt es dargeboten, die ſubjective Realiſirung iſt eine allmählige. Chryſ.: *νῦν μὲν γὰρ ἐν ἀδήλῳ τὰ ἡμετέρα ἕστηκεν ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς.* —— *T. ἀπολύτρ. τοῦ σώμ. ἡμ.* Eine Appoſition zu *υἱοθεσία*, welche eine weſentliche Folge des Hervortretens unſerer Kindſchaft anzeigt. Fern liegende Erklärungen des *σῶμα* ſind die von Ambr., der darunter die chriſtliche Gemeinde verſtanden wiſſen will, und Boltens, der es periphraſtiſch nimmt in der Bed. „Perſon.“ Es kann nur gefragt werden, ob der Gen. Genitivus subiecti oder obiecti ſei, ob es ſei „ein Loswerden unſers Leibes“ oder „Erhebung des Leibes über die ihm anhangende Gebrechlichkeit.“ Das erſtere nimmt an Erasm., Clericus, Heum. u. A. Das andere Chryſ., Theod., Grot. u. v. A. Dies iſt vorzüglicher, denn nach der Lehre, welche P. über die Auferſtehung giebt, iſt nicht von Vernichtung unſers gegenwärtigen Leibes die Rede, ſondern immer nur von Verklärung deſſelben. Er ſagt 2 Kor. 5, 4.: *οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι.* Es iſt alſo V. 10. dieſes C. zu vergleichen, wo es ebenfalls heißt: erſt der Geiſt ſpürt das höhere Element, auf den Leib hat es ſeine umwandelnde Kraft noch nicht erſtreckt. Sehr paſſend zur Erläuterung der angenommenen Erkl. iſt der Ausſpruch Aug.'s, de doctr. Chr. l. I. c. 24.: quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus suum, sed corruptiones eius et pondus oderunt. Es ließe ſich indeß auch die erſte Erkl. feſthalten, man müßte alsdann nur oben an das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* denken, an das *σῶμα* inſofern es von dem *φρόνημα τῆς σαρκός* beherrſcht wird.

Vierter Theil: Iſt auch die ewige Herrlichkeit der Chriſten noch jetzt verborgen, ſo iſt ſie deswegen doch nicht minder gewiß. V. 24—39.

V. 24. P. zeigt, daß es auch in der Heilsordnung begründet iſt, daß die Chriſten der Folgen ihrer Erlöſung nicht ſofort theilhaftig werden. Objectiv wird ihrem Glauben die vollkom-

mene Erlöſung von der ἁμαρτία und vom θάνατος dargeboten, die ſubjective Aneignung macht es aber erſt allmählig zu ihrem ſubjectiven Eigenthume. So wie daher P. V. 23. die υἱοθεσία als ein Zukünftiges darſtellte, ſo hier (auch C. 13, 11.) die σωτηρία, die doch auch ſchon eine gegenwärtige iſt. Σωτηρία ἑτοίμη ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, heißt es 1 Petr. 1, 5. Der Dativ τῇ ἐλπ. iſt hier nicht ſo zu faſſen, als ob die ἐλπίς das ὄργανον ληπτικόν der σωτηρία wäre. Als ſolches ſtellt P. überall den Glauben dar. Der bloße Dativ ſteht hier, wie auch bei Claſſikern (Matthiä, S. 547.), für ἐπί c. Dat., welches überſetzt werden kann „auf Hoffnung, vermöge der Hoffnung." Chryſ. bemerkt zu Hebr. 11, 1. treffend über das Verhältniß der ἐλπίς zur πίστις: ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται. μᾶλλον δέ, οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτή ἐστιν οὐσία αὐτῶν. — Ἐλπὶς δὲ βλεπομένη. Per met. abstr. pro concr. ſteht ἐλπίς ſtatt τὸ ἐλπιζόμενον, wie Kol. 1, 5. 2 Theſſ. 2, 16. Calv.: si enim vita invisibilis, mortem oportet habere prae oculis, si invisibilis gloria, ergo praesens ignominia. — Τί καὶ ἐλπίζει. Das τί hier „warum." Das καί kann pleonaſtiſch ſtehen, welches in einigen fragenden Redensarten Eleganz iſt (in der ächten Gräcität hat es indeß dann eine beſondere Bed., ſ. Herm. zu Viger, S. 837.); oder es kann „auch noch daneben" heißen.

V. 25. Was der Ap. ſagen will, iſt dies: Es liegt alſo in der Natur der Art unſerer Erlöſung, daß dieſelbe in ihrer Vollendung mit Geduld zu erwarten iſt. Tit. 2, 12.

V. 26. Dieſe heilige Geduld, will P. ſagen, findet eine Stütze an dem heiligen Geiſte, welcher durch eine göttliche Bewegung unſeres Innern uns Seufzer entlockt, die, vor Gott ausgeſchüttet, uns die Quelle einer himmliſchen Tröſtung werden. — Ὡσαύτως. Grot. und Koppe dem Sprachgebr. zuwider: praeterea; ſo heißt es geradezu niemals. Urgiren wir es in ſeiner eigentlichen Bedeutung, ſo können wir eine doppelte Beziehung annehmen. Entweder wie Pel.: sec. hanc spem adiuvat, ut non terrena sed coelestia postulemus, oder: So wie wir das Reich der Herrlichkeit noch nicht durch Schauen,

ſomit nur dunkel kennen, ſo iſt auch das Bitten des Geiſtes nur ein dunkeles, unbeſtimmtes. Es iſt am einfachſten, anzunehmen, daß die Beziehung ungenau iſt. Es ſcheint eigentlich dieſelbe zu ſeyn, die in *συναντιλαμβ.* liegt, und die Idee iſt dann dieſe: Während wir bei unſeren Anfechtungen uns durch die aus der *πίστις ἐλπίζουσα* hervorgehende *ὑπομονή* müſſen aufrecht zu erhalten ſuchen, kommt uns der heilige Geiſt dabei zu Hülfe und ſucht ebenfalls uns aufrecht zu erhalten. So Erasmus, Hunnius u. A. —— *Τὸ πνεῦμα.* Jenes geheimnißvolle Wellenſchlagen unſeres Herzens zu Gott hin, das in den Stunden der Anfechtung uns bei der Menge der vielen Gedanken in uns himmliſche Tröſtung gewährt, iſt eine Aeußerung Gottes in uns. Vergl. die ſchönen Worte des großen Fenelon in dem Aufſatz: Que l'esprit de Dieu enseigne en dedans. Oeuvres, Paris 1792. T. VIII. p. 1617.; wo es unter anderm richtig heißt: l'esprit de Dieu est l'âme de notre (des Chrétiens) âme. Ganz gezwungenerweiſe will Sadol. und Mich. unter *πν.* den menſchlichen Geiſt, der den Lüſten widerſteht, verſtanden wiſſen. Mel.: loquitur autem P. de vera et ingenti lucta, non de frigidis et otiosis cogitationibus. Ideo haec a securis non possunt intelligi, sed singuli pro suo modo in suis tentationibus aliqua ex parte experiri debebant in invocatione vim huius consolationis. —— *Συναντιλ. ἀσθενείαις ἡμῶν.* Das *σύν* verſtärkt nur den Begriff des Helfens. Der Pl. *ἀσθένειαι* verſtärkt den Begriff des Sing. und iſt nicht mit Chryſ., Grot. u. A. von äußerlichen Leiden auszulegen, auch wohl nicht mit Orig., Cocc. u. A. von unſerer Unwiſſenheit, was zu bitten ſei, ſondern von der Zaghaftigkeit unſerer Seele. Hunnius: perficit sp. s. in nostra imbecillitate virtutem. —— *Τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ.* Das *τὸ* dient zur Anführung der folgenden Worte als beſtimmten Gegenſtandes, Luc. 9, 46. Erasm.: tantum abest, ut ipsi nobis possimus esse praesidio, ut nesciamus quibus praesidiis sit opus. Aug. Prop. 54.: duas ob res (nescimus quid sit orandum), quod et illud quod futurum speramus et quo tendimus nondum apparet, et in hac ipsa vita possunt nobis prospera videri quae adversa sunt et adversa quae prospera. „Darum bat P. vergebens, daß der Pfahl aus dem Fleiſch ge-

nommen würde, Moſes vergebens, daß er Canaan ſähe, Abraham vergebens, daß Sodom errettet würde." — Das *καθὸ δεῖ* verbinden Einige unpaſſenderweiſe mit *οὐκ οἴδαμεν* „non satis scimus," wodurch der Sinn matt wird. — *Ἀλλ' αὐτὸ τ. πν. ὑπερεντ.* Ganz gegen den Zuſammenhang iſt die Annahme von Chryſ., Clarius u. v. A., daß P. hier von einem beſonderen Charisma der erſten Chriſten rede, welches darin beſtanden habe, daß der Einzelne auf wunderbare Weiſe für die ganze Gemeinde flehte. Richtig Calvin: opportune anxiis piorum desideriis preces attexuit, quia non ideo aerumnis eos D. affligit, ut intus caecum dolorem vorent, sed ut se exonerent precando atque ita fidem suam exerceant. — *Ἐντυγχάνειν ὑπέρ τινος* ſich für jemand verwenden, welcher Begriff durch die Componirung mit *ὑπέρ* noch verſtärkt wird. Die in der Dogmatik den Namen *ἔντευξις* führende Verwendung iſt hier nicht gemeint. Das Bitten des Geiſtes iſt freilich ein Bitten der Menſchen, welches aber doch veranlaßt und erregt wird durch die innere Anregung des Geiſtes. Aug. Tract. VI. in Ioh. §. 2.: non sp. s. in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate gemit, sed in nobis gemit quia gemere nos facit; nec parva res est, quod sp. s. nos docet gemere, insinuat enim nobis quia [quod] peregrinamur, et docet nos in patriam suspirare, et in ipso desiderio geminus. Theod.: *ὑπὸ γὰρ τ. χάριτος διεγειρόμενοι κατανυττόμεθα, πυρσευόμενοι προθυμότερον προσευχόμεθα.* St. Martin, l'homme de désir, Lyon 1790. p. 280.: „wie die Mutter dem Kinde, ſo betet uns der heilige Geiſt in uns die Gebete vor, die wir nachlallen ſollen." — *Στεναγμοῖς ἀλαλήτοις.* Könnte im uneigentlichen Sinne von innerlichen Seufzern verſtanden werden, deren Sinn ſich nicht in beſtimmte Rede auflöſen läßt, wie *ἀνεκλάλητος* 1 Petr. 1, 8. und gewöhnlich *ἄῤῥητος*; ſo Calv., Mich. u. A. Letzterer „mit Seufzern für die [an deren Statt] wir keine [beſtimmten] Worte finden können." Dann könnte verglichen werden 2 Kor. 12, 4.: *ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.* Oder aber es kann auch gleich ſeyn dem *ἄῤῥητος* im engern Sinne „Seufzer, die ſich nicht einmal aus der Bruſt hervordrängen, ſondern tief im Innern hervorquellen und auch wieder untergehn." Dies iſt die gewöhnliche Bed. des

ἀλάλητος; ſo iſt auch oben V. 23. ἐν ἑαυτοῖς gebraucht. Gerade ſolche ſtumme Gebete pflegen, eben wie der ſtumme Schmerz ſelbſt, die tiefſten zu ſeyn. Das Buch Sohar bemerkt zu Pſ. 19, 16.: „Das ſind Worte, die nicht ausgeſprochen werden können und Gedanken, die man mit dem Munde nicht ſagen kann." Vgl. Jeſ. 38, 14. 1 Sam. 1, 13. So Beza, Grot., Lamb. Bos u. v. A. Der Ap. denkt hier an jene Zuſtände des innern Lebens, in denen das Gefühl der Freudigkeit und der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer ſeine Lebendigkeit verloren hat, und der Menſch nur auf den Glauben an die objective Verkündigung gewieſen iſt. Dann tritt ein Kampf im Innern ein, in welchem der Chriſt nichts hat als geheim in der Bruſt aufquellende und geheim wieder untergehende Seufzer. Von ſolchen Zuſtänden reden die katholiſchen Myſtiker öfter. Molinos, Guida spirituale, Venetia 1785. l. I. c. 3.: chiaro sta, che è gran martirio, e non picciol dono di Dio, ritrovandosi l'anima priva de' sensibili gusti, che haveva, il caminar colla sola santa fede per i caliginosi e deserti sentieri della perfettione, alla quale però non può arrivarsi, che per questo penoso se ben sicuro mezzo. Onde procura di star constante, e non ritornare in dietro, benche ti manchi nell' oratione il discorso, credi allora con fermezza, taci con quiete e persevera con patienza!

V. 27. Jene tiefe himmliſche Sehnſucht, welche den ſtummen Seufzer in der Bruſt des Angefochtenen erzeugt, wird dem Menſchen ſelbſt nicht ein deutlicher Gegenſtand für den Begriff, da ſie aber aus dem göttlichen Geiſte in uns hervorgeht, ſo kennt ſie Gott ſelbſt beſſer als wir. Ambr.: Deo loquitur cum nobis tacere videatur, quia et videt cum non videatur. —— Ὁ δὲ ἐρευνῶν τ. καρδίας, eine gewöhnliche Umſchreibung Gottes Pſ. 7, 10. Jer. 11, 20., welcher hier eine paſſende ſpecielle Beziehung gegeben wird. —— Οἶδε τί τὸ φρόνημα τ. πν. Daß in den Stunden, wo die Seele mit der tiefſten Inbrunſt zu ihrem Urquell ſich wendet, es nicht das Menſchliche im Menſchen iſt, welches Gott entgegenwallt, ſondern der göttliche Geiſt im menſchlichen Buſen Gott zu begegnen ſucht, waren ſich die tieferen Menſchen aller Zonen bewußt. Dſchelaleddin ſingt

ſingt im Methnewi (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 146.) von einem muhammedaniſchen Heiligen Dakuki:

آن دعای بیخود آن خود دیگر است
آن دعا زو نیست گفت داور است
آن دعا حق میکند خود او فناست
آن فنا و آن اجابت از خدا است

Solch' Gebet gleich andrem Beten halte nicht!
Dies Gebet traun! nicht er ſelbſt, nein, Gott es ſpricht.
Sieh' es betet Gott und er ſteht tief verſenkt,
Gott Verſenkung ihm und auch Erhörung ſchenkt.

"Ὅτι κατὰ Θεὸν ἐντ. Das ὅτι ſoll den Grund angeben, warum Gott den heiligen Geiſt im Herzen des Menſchen verſteht. Das κατὰ Θ. nehmen Einige, wie Cocc., zum Verbo, ſo daß κατά gleich πρός wäre. Wenn dem auch ſprachlich nichts entgegen ſteht, ſo ſieht man alsdann doch nicht recht ein, wie dieſer Satz eine Beſtätigung des Vorhergegangenen ſeyn könne. Orig. und Ambr. überſetzen: „ſo wie es ihm nach ſeiner göttlichen Natur zukommt." Orig. ſagt: Wenn wir Menſchen oft nicht auszudrücken vermögen, was unſer eigner Geiſt im Innerſten begehrt, wie viel weniger wird uns faßlich ſeyn, was der Geiſt Gottes in uns mit Gott redet! Tief und paſſend wäre dieſe Erkl., allein nur allen Sprachgeſetzen zum Trotz könnte κατὰ Θεόν überſetzt werden „gemäß ſeiner Gottheit," eher wäre es zuläſſig zu überſetzen: „auf die Gott zukommende Weiſe," bei welcher Ueberſetzung alsdann ein ähnlicher Sinn angenommen werden könnte. Zwiſchen dieſer und der von uns ſogleich anzugebenden Erklärung ſchwankt Bengel. Er ſagt, was ſich mit beiden vereinigen läßt: sp. s. intelligit stilum curiae coelestis, patri acceptum. Beifallswürdiger dürfte indeß wohl die gewöhnliche Erkl. ſeyn, welche nach des Syrers und Chryſ. Vorgange überſetzt: „nach dem Willen Gottes." Dieſe Bed. des κατὰ Θεόν iſt auch bei Profanſcr. gewöhnlich, ſ. Wetſt. Man könnte alsdann das Beten κατὰ τ. θέλημα Θεοῦ vergleichen 1 Joh. 5, 14. Sonſt bedeutet κατὰ Θεόν bei Claſſikern „durch göttliche Fügung," welches eine verwandte Bed. iſt, ſ. Euthyde-

mus, ed. Heind. S. 305. — Ἅγιοι ſind hier die Jünger Chriſti, ſ. C. 1, 7. Wenn der Chriſt in den Stunden der innern Angſt, nichts als ſtumm in der Bruſt aufquellende und ſtumm wieder erſterbende Seufzer hat, ſo pflegt der Sinn dieſer göttlichen Wellenſchläge des Herzens entäußernde Ergebung einer in innerlicher Demuth zerſchmelzenden Liebe zu ſeyn. Was eine ſich ihres Selbſts ſo göttlich entäußernde Liebe wollen kann, deſſen Gewährung iſt ſchon mit dieſem Wollen gegeben. Gott verſteht und erhört dieſe aus dem göttlichen Geiſte hervorquellenden Seufzer der Liebe, denn in ihnen ſelbſt liegt auch ſchon ein ſeliger Troſt und eine himmliſche Beruhigung. Dem Myſtiker fehlt der objective Grund ſeines Glaubens und ſeiner Liebe und dadurch iſt er denn weſentlich von dem Chriſten unterſchieden. Allein auch der Myſtiker konnte jene Erfahrung auf dem ſubjectiven Glaubensgrunde machen. Ein erhabenes und merkwürdiges Zeugniß dafür iſt folgende Stelle aus dem Methnewi des Dſchelaleddin (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 13.):

> Allah! rief einſt Jener Nächt' lang trüb im Schmerz,
> Bis gebetsfroh ſüß die Lipp' ward, weich das Herz.
> Da in Argliſt ſprach der Böſ' ihm: Schwatze du!
> Doch nicht ein: Hie bin ich! ſpricht Gott dir dazu.
> Gram bewegt entſank das Herz ihm, ſchwand der Sinn.
> Sieh! da trat Nachts Chiſer (Name des Elias, den die Morgenländer als Rathgeber der Menſchen ſchildern) liebreich vor ihn hin.
> Sprach: Warum, Kind! jetzt dein Herz zu beten ſcheut?
> Sag, was iſt's, daß deine Lieb' dich jetzo reut?
> Ach! verſetzt der: Nimmer hört' ich: Hie mein Sohn!
> Bin verſtoßen, dacht' ich, ach! vom Gnadenthron.
> Chiſer ſpricht: Geh eilend hin! — ſo ſagte Gott —
> Sprich zu ihm der ſchwer verſucht in tiefer Noth:
> Sagſt du: Herr komm! ſelber heißt das: Hie mein Kind!
> Deine Gluth und Seufzer Gottes Boten ſind.
> Deine Lieb' ein Gürtel meiner Liebe iſt.
> In dem: Herr komm! ſtets ein: Hie Sohn! ſchlummernd iſt.

V. 28. Der Ap. hatte angegeben, wie die Chriſten unter allen Leiden auszudauern vermöchten, inſofern eine ewige Herrlichkeit ihnen gewiß iſt, und beim größten Drange derſelben eine innerliche Kräftigung durch den Geiſt Gottes nicht ausbleibe. Aber auch davon abgeſehen, will er ſagen, ſind alle Begegniſſe

des Lebens unter der Leitung Gottes Mittel zur Förderung der Chriſten, indem Gott alles ſo zu leiten weiß, daß der Seelen Seligkeit die Folge davon iſt. Mel.: nulla philosophia et nulla humana sapientia videre potest, quare haec infirma natura humana istis ingentibus calamitatibus onerata sit. Ratio disputat, utrum casu accidant. Lex Dei clamitat, esse poenas peccati et signa irae Dei. At Ev. proponit nobis filium Dei, hinc testatur, non casu sed certo consilio Dei nos subiectos esse afflictionibus, non ut pereamus sed ut exerceamur. Chryſ.: *αὐτοῖς τοῖς δεινοῖς κέχρηται εἰς τ. τῶν ἐπιβουλευομένων εὐδοκίμησιν. ὅπερ πολὺ μεῖζόν ἐστι τοῦ κωλῦσαι ἐπελθεῖν τ. δεινά.* —— *Πάντα συνεργεῖ.* Das *πάντα* iſt auf das Vorhergegangene zu reſtringiren und bezieht ſich alſo auf die Leiden und Begegniſſe des Lebens. Aug. de corrept. et gratia c. 24. ſucht zu zeigen, wie auch die Sünde der Gläubigen durch Gottes Gnade ihnen zum Beſten diene, welches nicht ſchlechthin aber doch beziehungsweiſe, nämlich *ἐκβατικῶς* wahr iſt, obwohl es aus dieſer Stelle nicht folgt. *Συνεργεῖν εἴς τι* „zu etwas mitwürken." Das *σύν* iſt nicht bedeutungslos, ſondern deutet an, wie das liebende Gemüth die eigentliche Urſache der Würkung des Heils iſt und die Begegniſſe des Lebens nur Gelegenheitsurſachen. Dem mit Feindſchaft gegen Gott Erfüllten iſt jedes Leiden ein neuer Zunder ſeines Grolles, dem kindlich ſeinem Gott Hingegebenen dagegen wächſt unter dem Leiden die Demuth und die Liebe, wie das Feuer im Sturme wächſt. Greift der Feind, ſagt Aug. in ſeinen sententt., nach dem Schwert, ſo greifen wir zur Geduld; greift er zu Schmach und Spott, ſo üben wir Freundlichkeit und Liebe. Ja wie beim Einzelnen Leiden Nilüberſchwemmungen ſind, nach denen der Boden fruchtbarer wird, ſo bei der Gemeinde Chriſti im Ganzen, die unter Druck am ſchönſten gedeiht. Plures efficimur, ſagt Tertullian in ſeinem Apolog., quoties a vobis metimur, semen est sanguis Christianorum; cf. Cyprianus, sermo V. de lapsis. —— *Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν.* Der Ap. will noch einen Grund hinzuſetzen, warum die Wiedergeborenen unter allen Anfechtungen könnten getroſt ſeyn, weil, daß ſie Chriſten ſind, nach einem Beſchluſſe Gottes geſchehen iſt, den er ſchon vor der Welt Grundlegung gefaßt hatte.

So unaustilglich nun, will P. ſagen, wie das Bewußtſeyn Gottes iſt, ſo unumſtößlich iſt es, daß, weſſen er ſich bewußt worden und was er beſchloſſen, ſein Ziel erreicht. Daher, folgert nunmehr P., kann Gott ſeinem Vorſatze nicht untreu werden und durch Leiden und Drangſale dem Chriſten ein Hinderniß in den Weg legen wollen, vielmehr können — wenn anders der Gläubige treu iſt — dieſe Leiden nach Gottes Leitung ſelbſt Förderungsmittel zum Heil werden. Schon durch Angabe dieſes Endzwecks, den P. offenbar hat, können wir einſehen, wie fern es ihm liegen mußte, hier von einer abſoluten Erwählung zu ſprechen. Wir erſehen es aus V. 35—39. deutlich, daß ſein einziger Endzweck iſt, darzuthun, daß uns Gottes Liebe keinesweges durch die uns zugeſchickten Leiden zweifelhaft werden dürfe. — Die Beweisführung des Ap. gründet ſich in dieſem Abſchnitte beſonders darauf, daß Gott ſchon vor der Welt den Rathſchluß gefaßt, die Gläubigen zu berufen, zur Gemeinſchaft mit Chriſto zu beſtimmen, zu rechtfertigen und zu verherrlichen. Dieſes alles ſei für Gott und in Gott ſchon ſeit Ewigkeit beſchloſſen und ſomit vollzogen. Dieſe Betrachtungsweiſe der Erlöſung und des Verhältniſſes der Gläubigen zu ihr ſpricht der Ap. öfter aus, Eph. 1, 5. 11. 2 Tim. 1, 9. 2 Theſſ. 2, 13. Unter den Chriſten hat ſich beſonders bei Erwägung ſolcher Ausſprüche die Frage entwickelt, die zu allen Zeiten die Menſchen beſchäftigt hat, wie ſich das Vorherwiſſen Gottes zur menſchlichen Freiheit verhalte, und ob nicht jenes dieſe aufhebe, ſobald angenommen wird, daß Gott mit abſoluter Beſtimmtheit alles vorauswiſſe. Schon Cicero behandelt dieſe Frage, de divin. l. II. c. 5—7., und iſt willig lieber Gott das Vorauswiſſen der menſchlichen freien Handlungen abzuſprechen. So auch Socin, praelect. theol. c. 8—11. Aus der Fülle des Gottesbewußtſeyns heraus erklärt dagegen Auguſtin, de civit. Dei, l. 5. c. 9.: multo tolerabiliores sunt, qui vel siderea fata constituunt, quam iste, qui tollit Dei praescientiam futurorum. Die Antwort, an der ſich die Theologen der neuern Zeit ſeit Kant erfreuen, findet ſich ſchon bei Aug. und Boëthius, daß nämlich jede Uebertragung des Zeitlichen in Gottes Anſchauung anthropopathiſch ſei, daß es in Gottes Wiſſen weder ein Voraus- noch ein Nachher-Wiſſen gebe, ſondern alles nur als ein ewiges Zu-

gleich ſeyn könne. Boëthius, de consol. phil., l. 5. pr. 6.: scientia Dei, omnem temporis supergressa motionem, in suae manet simplicitate praesentiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praescientiam pensare velis, qua cuncta dignoscit, non esse praescientiam, quasi futuri, sed scientiam nunquam deficientis instantiae, rectius aestimabis. Unde non praevidentia, sed providentia potius dicitur, quod porro ab rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. Aber allerdings iſt mit dieſer Abweiſung eben nur denjenigen genug gethan, welche ſich entſchließen können, die Zeit eben für einen bloßen Schein gelten zu laſſen, den andern aber, die das nicht zugeben können, nicht (Ch. G. Schmid, Rel. u. Theol. 1. B. S. 47. und die treffliche Schrift von Bockshammer, die Freiheit des menſchlichen Willens, S. 83.). Vielmehr iſt die Frage von einer ganz andern Seite her ins Auge zu faſſen. Dies Vorausſehen des Guten nämlich — der vernünftigen Freiheit — hat ja jene Schwierigkeit überhaupt nicht, denn die iſt ja geſetzmäßig, ſondern eben nur das der regelloſen Willkühr, zu deren Weſen es gehört, nicht in voraus mit Nothwendigkeit gewußt werden zu können. Die ganze Unterſuchung hat daher nichts anders ins Auge zu faſſen, als die Willkühr, ob nämlich dieſe würklich das in jeder Beziehung von Gott Unabhängige ſei, oder ob etwa auch ihr Weſen abhängig von Gott, d. h. ob Gott eben ſo Herr über das Böſe wie über das Gute ſei, welches zu glauben eben ſo wie die Vernunft die Schrift uns nöthigt. Iſt aber das, was in dem Böſen das Seyn iſt, eben ſo von Gott abhängig als das Gute, nun, ſo iſt auch in dem Böſen ſelbſt eine Nothwendigkeit und damit ein Vorausſehen geſetzt. — Die Schrift wenigſtens ſpricht von der Zeit keinesweges als von einem Schein, und die Schriftlehre, nach welcher der Rathſchluß der Erlöſung und der Berufung πρὸ καταβολῆς κόσμου geſetzt wird, iſt keinesweges eine inhaltsleere. Ihr bedeutungsvoller Inhalt iſt nämlich der, der Erlöſungs- und Wiederherſtellungsplan in Chriſto ſei nicht ein unter Umſtänden hinzugekommener, ein wie unverſehens veranlaßter, ſondern vielmehr ein dem Schöpfungsplane gleichzeitiger, der Sündenfall und die lange Zeit des Abfalls ſei nicht ein ſchlimmer Zufall in Gottes

Schöpfung, ſondern frei von Gott aufgenommen, welche Freiheit ſich eben vermittelſt der Erlöſung einerſeits, wie vermittelſt der ewigen Verdammung andererſeits bewährt. Der Ap. geht davon aus, vor Gott iſt die Erlöſung vollzogen, auch die letzte Offenbarung derſelben, die Aufnahme in die δόξα. Gott, der über aller Zeit ſteht, und überall im Anfange das Ende ſieht, erkennt, wie die Gläubigen durch fortgeſetztes Sichanſchließen an den Erlöſer das Leben deſſelben in ſich aufnehmen und in ſeine Gemeinſchaft werden hineingezogen werden. Vermöge deſſen geht auch von ihm die objective Verkündigung aus, daß die wahrhaft Gläubigen ſchon hienieden Vergebung der Sünden und die Kindſchaft erhalten, nebſt allen Anrechten an den Himmel, ungeachtet ſie hier erſt dem Anfange nach Antheil an Chriſto haben. — Ueber die κλῆσις der Chriſten ſ. C. 1, 7. In der Benennung κλητός liegt an und für ſich nicht die Beſtimmung, daß die, von denen ſie gebraucht wird, dem an ſie ergangenen Rufe gefolgt ſeien, doch hat ſich dieſe Nebenbeſtimmung fixirt, und ſo wird die Benennung κλητοί (mit Ausnahme von Matth. 20, 16. und 22, 14., wo es bloß die Eingeladenen bezeichnet, ohne Bezug darauf, ob ſie kommen oder nicht, ἐκλεκτοί dagegen die Wohlgefälligen unter denen, an die der Ruf erging, vgl. die Anm. zu V. 33. dieſes Cap.) im N. T. nur von den Jüngern Chriſti gebraucht, welche würklich dem Rufe folgten und an ſeine Gemeinde ſich anſchloſſen; 1 Kor. 1, 24. Jud. 1. Offb. 17, 14. Es iſt alſo ganz gleichbedeutend mit: Chriſt; daß es hier Subſt. iſt, erhellt auch aus dem hinzugeſetzten οὖσι. —— Κατὰ πρόθεσιν. Die πρόθεσις iſt der Entſchluß, Vorſatz Gottes, wie dafür der neuteſtamentliche und der griechiſche Sprachgebr. ſtimmt. Röm. 9, 11. ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις. Eph. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9. 2 Makk. 3, 8. Diod. Sic. l. I. c. 98. Es konnte nur eine in den Streitmitteln fehlgreifende Polemik die Ausll. zu der Vermuthung bringen, daß πρόθεσις die Willensrichtung der Menſchen bezeichne. Orig.: secundum propositum vocati dicuntur, qui, priusquam vocarentur, propenso iam tunc erant animo ad cultum divinum, quorumque promtae iam voluntati tantum deerat vocatio. Eben ſo Chryſ., Theoph., Kyrill, Pel., Suidas. Gelehrt ſucht dieſe Bedeutung zu rechtfertigen Hamm., dem Cleric. folgt. Die angeführten Parallelſtellen, wo es als ein Vor-

zug der Chriſten angegeben wird, daß ſie nach göttlicher πρόθεσις berufen ſind, weil alsdann ihr Heil deſto gewiſſer erſcheint, zeugen beſtimmt gegen dieſe Erkl. der πρόθεσις. Der Ap. hebt ja auch an andern Stellen, wenn er von der Bekehrung der Menſchen ſpricht, nicht das hervor, was ſie dazu beigetragen haben, er iſt ja immer nur durchdrungen vom Bewußtſeyn des göttlichen Einfluſſes. Auf der andern Seite tragen aber auch die Prädeſtinatianer, nach Aug.'s Vorgange (de corrept. et gratia c. 23.), eine fremdartige Beziehung in die Stelle, indem ſie annehmen, daß der Zuſatz τ. κατὰ πρόθ. κλ. οὖσιν den Grund der vorher erwähnten beharrlichen und daher wahren Liebe Gottes angeben ſolle. Dieſe nämlich, ſagen ſie, finde ſich nicht bei allen κλητοῖς, ſondern bei denen, die κατὰ πρόθ. gerufen ſind, denen nämlich Gott nicht nur den äußerlichen Ruf durch's Wort angedeihen läßt, ſondern auch die innere Gnadenwürkung. Dieſe Beziehung iſt nur in den Text hineingetragen. Natürlicherweiſe kann man in dieſem Zuſatz τ. κατὰ πρόθ. κλ. nur die Beſtätigung finden, daß, hat Gott einmal die Aufnahme wahrer Chriſten in ſein Reich beſchloſſen, alles was er zuſchickt, ſelbſt Trübſal, kein Hinderniß daran werden kann — ſchadet ſich nur der Chriſt ſelbſt nicht. Vgl. V. 35.

V. 29. Hier folgt eine Ausführung der vorher erwähnten κλῆσις κατὰ τ. πρόθεσιν, welche ſich ganz zufällig anknüpft. — Es wird hier der Act der Beſtimmung der Menſchen zu Bürgern des Himmelreichs in verſchiedene Handlungen zerlegt. Dieſe für den Menſchen disparaten Handlungen können in Gott nicht als etwas ſchlechthin Verſchiedenes und Succeſſives vorkommen. Wenngleich wir beziehungsweiſe die Succeſſion von ihnen prädiciren, ſo müſſen ſie doch in Gott eins ſeyn. Der Ap. ſtellt ſie nun auch als ſolche dar, welche ewig zugleich in Gott vorhanden geweſen. Das πρό in den nachfolgenden Zeitwörtern bezeichnet freilich nur das Vorherſeyn in der Beſtimmung vor dem in der Erſcheinung, es bezieht ſich wohl aber auch auf die καταβολὴ τοῦ κόσμου. Es drückt alſo aus, daß Gott bei dem urſprünglichen Hervorbringen der Welt ſchon die ganze Entwickelung des Rathſchlages der Erlöſung an den Einzelnen im Auge hatte und alles ſchon von der Schöpfung an darauf berechnete. Bucer: omnia haec apud Deum perfecta sunt, cum ex animo desti-

navit, utcunque in nobis suo demum tempore perficiantur. —— Ὅτι οὓς προέγνω κ. προώρισε. Das ὅτι werden wir ſo umſchreiben können: „Es muß den Jüngern Chriſti alles zum Beſten dienen, denn ſind ſie würklich Jünger Chriſti, ſo werden ſie dadurch, daß ſie gläubig geworden ſind, in den Augen Gottes ſchon von Ewigkeit her auch als Erben des Reiches erkannt. Wie ſollten ſie nun unter ſolchen Umſtänden das Leiden dieſer Zeit als Zeichen des Zorns und des Verluſts der Liebe Gottes betrachten, und nicht vielmehr als einen Durchgang zur Verherrlichung?" Es entſteht uns zunächſt hier die Frage, ob, wie z. B. Corn. a Lap. will, προέγνω und προώρισε zuſammen den Vorderſatz bilden, ſo daß ihnen erſt ἐκάλεσε entſpreche? Man könnte dies daraus ſchließen, daß in den folgenden Verſen jedesmal dem οὓς ein τούτους entſpricht. Allein wir erkennen ſchon aus dem δὲ hinter οὓς, ſtatt deſſen ſonſt ein οὖν ſtehen würde, daß προώρισε Nachſatz ſeyn ſoll, und καί „auch" heißt. — Was nun das προέγνω betrifft, ſo finden wir ſchon bei den Alten eine doppelte Bedeutung angegeben, in die ſich auch die Neueren theilen. Orig. nimmt es in der Bed. von יָדַע „lieben, vorziehen," wie es oft vorkommt. Dagegen Theoph., Oek., Ambr., Aug. in der Prop. 55. in der Bed. „vorherwiſſen." In dieſe zwiefache Auslegung theilt ſich die calviniſche und die lutheriſche Gemeinde. Die lutheriſchen Ausleger, Bucer, Balduin, Hunnius, Calov und unter den Neuern Heum., Mich. nehmen das Vorherwiſſen in der eigentlichen Bed. des Worts, indem ſie ihm den Sinn geben „er wußte die freie Willenshandlung ihres Glaubens vorher." Die calviniſchen Erklärer dagegen ſehen mit Orig. in dem προγινώσκειν die Bezeichnung eines beſondern Wohlwollens, welches ihnen ohne allen weitern Grund aus dem decretum absolutum fließt. Vgl. insbeſondere Petr. Martyr zu dieſer Stelle, welcher geradezu ſagt: videtur hic praescientia non latius aut fusius accipi, quam praedestinatio. Er führt für ſich die Schriftſtellen an, wo γινώσκειν nur in Bezug auf die wahren Jünger Jeſu gebraucht wird, Joh. 10, 14. 15. 2 Tim. 2, 19.; auch 1 Petr. 1, 20. Es ſei ferner Apg. 2, 23. πρόγνωσις genau mit ὡρισμένη βουλή, und 1 Petr. 1, 2. ſei es genau mit ἐκλεκτός verbunden. Endlich offenbare die Steigerung, in welcher allen, denen hier der Ap.

die πρόγνωσις Gottes zuſpricht, auch die Verherrlichung verſichert ſei, daß die πρόγνωσις die Liebe Gottes bezeichnen müſſe, die denen, auf welche ſie ſich bezieht, Gnadenkräfte mittheilt. Calv. ſagt: Dei praecognitio non nuda est praescientia, ut stulte fingunt quidam imperiti, sed adoptio, qua filios suos a reprobis semper discrevit. Quo sensu venit 1 Petri 1, 1. Quare insulse colligunt illi, quos dixi, Deum non alios elegisse, nisi quos sua gratia dignos fore praevidit. Neque enim Petrus fidelibus blanditur, acsi pro suo quisque merito electus foret, sed eos ad aeternum consilium Dei revocans, omni dignitate prorsus abdicat. Was die katholiſchen Ausll. anlangt, ſo nehmen die meiſten, auch Erasm. im Comm., γινώσκειν ebenfalls in der metonymiſchen Bed. „lieben, billigen," und verbinden damit je nach ihren verſchiedenen Schulen mehr oder weniger, und auch mit mehr oder weniger Diſtinctionen, den prädeſtinatianiſchen Sinn. Erasm. in der Paraphr. drückt ſich, indem er auch προγινώσκειν in der Bed. „vorherwiſſen" nimmt, völlig ſynergiſtiſch aus: illud habemus certissimum, quicquid malorum piis acciderit, omnia cedere in bonum, tantus est Dei favor in eos, quos ex destinata animi sui voluntate delegit, ac vocavit in hanc felicitatem. Noster est conatus, caeterum eventus pendet a decreto Dei. Non temere delegit Deus. Novit ille suos multo antequam vocaret. Die Arminianer endlich nehmen προγινώσκειν gleichfalls in der Bed. „lieb haben, anerkennen," ſagen aber dabei, daß es nun vom Ap. völlig unentſchieden gelaſſen iſt, warum Gott gerade dieſe beſonders liebt, ob dazu ihre eigne Willensrichtung etwas beiträgt, oder Gott ohne allen Grund nach einem decretum absolutum liebt. Eben dieſe Anſicht haben von dem Ausſpruche Pauli auch mehrere Lutheraner Mosh., Baumg., Chr. Schmid u. A. Es ſcheint indeß, daß keine der beiden genannten ſprachlichen Auffaſſungen von προγινώσκειν zu billigen iſt. So wie γινώσκω ſelbſt die Bed. „beſchließen" (ſ. Kypke, Obss. ad 1 Petri 1, 20. z. B. Joſephus, antiqq. l. 1. c. 2. heißt es von Gott, in Bezug auf die Sodomiten: ἔγνω τιμωρήσασθαι τῆς ὑπερηφανίας αὐτούς) hat, ſo hat ſie auch προγινώσκω, und ſo oft προγινώσκω und πρόγνωσις im N. T. vorkommt, hat es — bloß mit

Ausnahme von Apg. 26, 5. und 2 Petr. 3, 17. — die Bed. „(vorher) beſchließen, Beſchluß." Dieſe Bed. iſt bei weitem die wahrſcheinlichſte in der Stelle Röm. 11, 2. ὁ λαὸς ὃν προέγνω „das Volk, welches er vor der Welt Grundlegung beſtimmte, auserwählte." Apg. 2, 23. iſt πρόγνωσις augenſcheinlich ſoviel als „decretum, statutum." Eben ſo erkennen die meiſten Ausll., daß 1 Petri 1, 20. προεγνωσμένος zu überſetzen iſt „auserleſen, beſtimmt (an dieſer Stelle mag das πρό bedeutungslos ſtehen)." Eben ſo ſcheint 1 Petri 1, 2. das κατὰ πρόγνωσιν ἐκλεκτοί in demſelben Sinn zu ſtehen, wie ſonſt (2 Tim. 1, 9. Eph. 3, 11.) κατὰ πρόθεσιν. Auf dieſe Weiſe erkennen wir nun auch, wie das οὓς γὰρ προέγνω das κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ wieder aufnimmt, und erhalten ſo einen ſehr genauen Uebergang. Aus dogmatiſchem Intereſſe kamen die Calviniſten der von uns angegebenen Bed. ſehr nahe, allein ſie ſuchten dieſelbe immer nur aus dem Begriff des Liebens abzuleiten, den ſie in προέγνω fanden. Ungeachtet wir nun aber προέγνω in der Bed. nehmen „vor der Welt Grundlegung zu Jüngern Chriſti beſtimmen," ſo läßt ſich doch hierin eben ſo wenig als in dem κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς die calviniſche Lehre finden. Wenn wir auf den Zuſammenhang und die Abſicht des Ap. Rückſicht nehmen, ſo ſollte ja das κατὰ πρόθεσιν κλ. οὖσιν bloß bezeichnen, daß die künftige Verherrlichung der Chriſten, weil Gott von Ewigkeit her die, welche Chriſten ſind, zu berufen beſchloſſen, und ſein Beſchluß unhintertreibbar ſei, durch kein Leiden dieſer Zeit ungewiß werden könne. Demnach können wir überſetzen: „welche er aber vor der Welt Grundlegung ſich vorgenommen zu Bürgern des Himmelreichs zu machen, die hat er auch.....," indem es ganz unentſchieden bleibt, ob der Beſchluß Gottes aus einem grundloſen decretum absolutum hervorging, oder ob irgendwie ein Verhältniß der menſchlichen Willensrichtung zu den göttlichen Einwürkungen mit in Anſchlag kommt. —— Καὶ προώρισε συμμόρφους. Diejenigen lutheriſchen Ausll., welche die calviniſchen verſpotten, weil dieſelben dem προέγνω beinahe dieſelbe Bed. wie dem προώρισε geben, haben Unrecht. Es entſteht nämlich keinesweges, wie die Lutheraner meinen, dadurch die Tautologie praedestinavit, quos praedestinavit; vielmehr iſt ja προώρισε genau mit συμμόρφους verbunden, und giebt

alſo das Endziel und den Ausgang der Berufung an, während *προέγνω* mehr die Berufung ſelbſt anzeigt. Das *προορίζειν* drückt der Syrer durch ܪܫܡ aus, d. i. „bezeichnen, feſtſetzen," es findet ſich in einer ähnlichen Verbindung Eph. 1, 5. 11. Apg. 4, 28. Da das, wozu Gott die Seinen beſtimmte, etwas als zukünftig Gedachtes war, ſo müſſen wir mit Grot. ein *γενέσθαι* ergänzen. — *Σύμμορφος*, welches eigentlich den Dat. nach ſich haben ſollte, wird hier als Subſt. gebraucht und hat daher den Gen. —— *Τῆς εἰκόνος τ. υἱοῦ αὐτοῦ.* Das *εἰκών* könnte pleonaſtiſch ſeyn, es überſetzen die LXX. mit *εἰκών* eben ſo wohl als mit *ὁμοίωμα* das hebr. דְּמוּת 1 Moſ. 5, 1.; nun iſt aber דְּמוּת im Hebr. und danach *ὁμοίωμα* im Helleniſtiſchen bei den Adjectivis ſowohl als bei den Verbis, die eine Aehnlichkeit bezeichnen, rein pleonaſtiſch (Röm. 5, 14. 6, 5.); ſo könnte auch *εἰκών* hier pleonaſtiſch ſtehen. Es kann aber auch bezeichnungsvoll den eigenthümlichen Ausdruck des Ideals der Menſchheit in der Perſon des Gottmenſchen anzeigen, wie es 1 Kor. 15, 49. heißt, daß die Gläubigen im Zuſtande der Verherrlichung das Bild des himmliſchen Adams tragen werden. Daß das Urbild der Menſchheit in uns realiſirt wird, indem wir dem verherrlichten Gottesſohn ähnlich werden, iſt das letzte Ziel menſchlicher Entwickelung und göttlicher Vorherbeſtimmung. Mehrere Erklärer, Calov, Calixt, Limb. u. A. wollen, daß P. hier den ihm gewöhnlichen Gedanken vortrage, Gott habe die Chriſten in allen Stücken, im Leiden wie auch in der Verherrlichung, ihrem Herzog ähnlich machen wollen, dieſer Gedanke ſei hier um ſo paſſender angebracht, da P. eben zu zeigen beabſichtige, daß der endliche Ausgang der Leiden Herrlichkeit ſeyn müſſe. Allein eigentlich kann dieſe Beziehung in dieſen Worten nicht liegen, denn P. will ja bloß das herrliche Endziel angeben, zu welchem, wie er nachher ſagt, die *κλῆσις*, *δικαίωσις* und Verherrlichung hinleiten. Alſo kann auch in der Angabe jenes Endziels nicht zugleich die Erwähnung der Leiden mit eingeſchloſſen ſeyn. —— *Εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότ. κτλ.* Der Ausdruck iſt conciſ, wir müſſen ihn eigentlich, der Abſicht des Ap. gemäß, ſo auflöſen: *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, αὐτὸν δὲ πρωτότοκον.* Die Chriſten, welche in die

Gemeinſchaft mit Chriſto aufgenommen ſind, werden durch ihn *κοινωνοὶ θείας φύσεως* 2 Petr. 1, 4. Nach Hebr. 2, 11. 12. iſt der Verſöhner eben ſo wie die Verſöhnten aus Gott, darum ſchämet der Verſöhner ſich nicht, die Verſöhnten ſeine Brüder zu nennen. Das Urbild der verklärten Menſchheit iſt das Haupt der Gemeinde, aus dieſem iſt nach Eph. 4, 16. der ganze Leib zuſammengefügt, und ein Glied hänget am andern durch alle Gelenke. Inſofern aber das Urbild höher ſteht als das Abbild, hat auch Chriſtus einen Vorrang unter ſeinen Brüdern, indem er der Erſtgeborne unter ihnen iſt. Die neue Schöpfung der verherrlichten Menſchennatur iſt von ihm ausgegangen. Man hat alſo nicht nöthig, das Wort *πρωτότοκος* bloß im uneigentlichen Sinne zu nehmen „der vornehmlich geachtete," obwohl es dieſe uneigentliche Bed. haben kann, und wohl auch im N. T. zuweilen hat. So wird David Pſ. 89, 28. בְּכוֹר Erſtgeborner genannt; 2 Moſ. 4, 22. wird Iſrael Gottes Erſtgeborner genannt. Kol. 1, 15. heißt Chriſtus *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, Hebr. 1, 6. geradezu *ὁ πρωτότοκος*. Theoph.: *πρωτότοκός ἐστιν ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς κατ᾽ οἰκονομίαν· κατὰ γὰρ τ. θεότητα μονογενής, ἐπεὶ γὰρ ἡ προςληφθεῖσα σὰρξ ἐχρίσθη παρουσίᾳ ὅλου τοῦ χρίοντος, κ. ἀπαρχὴ ἡμῶν ἐγένετο, ἁγιασθείσης ἐν Χῷ τ. κατακρίτου φύσεως, εἰκότως πρωτότοκός ἐστι, κ. ἀδελφοὶ αὐτοῦ χρηματίζομεν.*

V. 30. Diejenigen Menſchen, welche Gott nach ſeiner Barmherzigkeit in das Reich ſeines Sohnes aufzunehmen, ja ihm ſelbſt ähnlich zu machen beſchloſſen hat, erhalten dann auch in der Zeit ihren Ruf, ihre Einladung zu dem Reiche. Die calviniſchen Ausll., wie auch Aug. ſelbſt, verſtehen unter dieſem Rufe die innere Gnadenwürkung, welche allein die wahre *κλῆσις* ſei, dagegen verſtehen die Lutheraner darunter die Berufung durch die Predigt, inſofern derſelben gehorcht wird. Allerdings iſt unter dem *καλεῖν* zunächſt nur die Einladung zum Reich Gottes zu verſtehen in allen den Stellen, wo es vorkommt, 1 Kor. 1, 9. 7, 15. 17. 18. 20. 21. 24. Gal. 1, 6. 5, 8. 13. Eph. 4, 1. 4. u. ſ. w. Indeß läßt ſich wohl annehmen, daß der Ap. das Zeitwort eben ſo wie das verbale *κλητός* eben nur von dem Berufen verſtand welches angenommen, wodurch die göttliche Abſicht würklich erreicht wird. Ganz dem Zuſammenhange und dem V. 28. ge-

brauchten κλητός entgegen, wollen Grot., Limb. die κλῆσις bloß von der Berufung zu Leiden verſtehen. — Τούτους καὶ ἐδικαίωσεν. Diejenigen, welche als ſolche berufen werden, denen nach dem ewigen Vorſatz Gottes der Zutritt zum Himmelreich geſtattet worden, werden auch gerechtfertigt. Der Ap. handelt hier von der objectiven Handlung der Rechtfertigung, vgl. zu V. 28. — Τούτους κ. ἐδόξασε. Vor Gottes zeitloſer Anſchauung iſt nicht nur die gefallene Menſchheit ewig als eine erlöſete, ſondern auch als eine die Früchte der Erlöſung genießende, verherrlichte. Uns aber, die wir in der Zeit uns entwickeln, iſt noch nicht erſchienen was wir ſeyn werden, 1 Joh. 3, 2. Wir werden aber einſt mit Ihm, dem erſtgeborenen Bruder, herrſchen, 2 Tim. 2, 12. 1 Theſſ. 2, 12. 2 Theſſ. 2, 14. So heißt es Hebr. 10, 14., daß durch die Einmal in die Geſchichte eingetretene ὑπακοή Chriſti alle, die allmählig geheiligt werden, vor Gott ſchon τέλειοι geworden ſind. Beng.: loquitur in praet., tanquam a meta reſpiciens ad ſtadium fidei, et ex aeterna gloria in ipſam quaſi retro aeternitatem.

V. 31. Der Ap. erhebt ſich zu einer faſt dichteriſchen Begeiſterung, von der hier wohl mit Recht Erasm. ſagt: quid unquam Cicero dixit grandiloquentius! Auch das ſehen wir aus dieſer Ausführung des Vorhergegangenen deutlich, daß die einzige Abſicht des Ap. war, zu zeigen, daß nichts dem Chriſten ſchadet, wenn er ſich ſelbſt nicht ſchadet. Von einem decretum abſolutum zu ſprechen, zufolge deſſen Gott nur Einigen den Glauben und damit die Erlöſung ſchenken wolle, würde ganz außerhalb des bisher verfolgten Ideenganges des Ap. gelegen haben. Der Ap. zeigt, daß Leiden die Berufung Gottes, die κλῆσις, nicht rückgängig machen können. Sollte die calviniſche Anſicht durch dieſen Abſchnitt bewieſen werden, ſo hätte geſagt ſeyn müſſen, daß auch Abfall und Sünde unter keinen Umſtänden die κλῆσις wankend machen können. Daß aber die κλῆσις der Gläubigen durch verſchuldete Untreue auf ihrer Seite auch wankend werden könne, ſcheint wenigſtens in 2 Petr. 1, 10. zu liegen. — Das τί οὖν ἐροῦμεν, wie es ſchon zu C. 3, 9. erklärt worden iſt, das Ergebniß der Betrachtung einführend. Das πρὸς ταῦτα macht die Formel vollſtändiger, indem wir πρός, wie ſchon Syr., Vulg. „in Bezug auf" überſetzen, Hebr. 4, 13., und unter

ταῦτα die ganze vorhergegangene Auseinanderſetzung verſtehen. Bolten überſetzt zuſammenhängend: „hieraus machen wir nun weiter den Schluß, daß, da Gott uns zugethan iſt, uns nichts zu ſchaden vermöge." Andere, indem ſie πρός „wider" überſetzen, wie Mosh.: „was haben wir nun gegen dieſe Behauptung einzuwenden?" Chryſ. trefflich: ὡς ἂν εἴποι, μὴ τοίνυν λέγε μοι λοιπὸν περὶ τ. κινδύνων κ. τῆς παρὰ πάντων ἐπιβουλῆς. εἰ γὰρ κ. τοῖς μέλλουσί τινες ἀπιστοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τὰ ἤδη γεγεννημένα ἀγαθὰ οὐδὲν ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν, οἷον τ. ἄνωθεν τ. θεοῦ πρός σε φιλίαν, τ. δικαίωσιν, τ. δόξαν· κ. γὰρ ταῦτά σοι διὰ τῶν δοκούντων σοι εἶναι λυπηρῶν ἐχαρίσατο· κ. ὅπερ ἐνόμιζες αἰσχύνην εἶναι, τ. σταυρόν, τ. μάστιγας, τ. δεσμά, ταῦτά ἐστιν, ἃ τ. οἰκουμένην κατώρθωσεν ἅπασαν. Τίς καθ' ἡμῶν; τίς γὰρ οὐ καθ' ἡμῶν φησί, κ. γὰρ ἡ οἰκουμένη καθ' ἡμῶν, κ. τύραννοι κ. δῆμοι κ. συγγενεῖς κ. πολῖται, ἀλλ' ὅμως οὗτοι οἱ καθ' ἡμῶν τοσοῦτον ἀπέχουσιν ἐπηρεάζειν ἡμῖν, ὅτι κ. ἄκοντες στεφάνων ἡμῖν αἴτιοι γίνονται, κ. μυρίων ἀγαθῶν πρόξενοι, τῆς τ. θεοῦ σοφίας τ. ἐπιβουλὰς εἰς τ. ἡμετέραν σωτηρίαν τ. δόξαν τρεπούσης. Calv.: concutiuntur fideles, non deiiciuntur. Die Frage hebt, wie ſtets, die Lebendigkeit. —— V. 32. *Ὅςγε τ. ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο.* Was in Abraham ein Zeichen der beſonderen Liebe zu Gott war (1 Moſ. 22, 12.), das iſt ein beſonderes Zeichen der Liebe Gottes zu den Menſchen. Ὅςγε, de Wette: Er, der — oder: der ja. — Υἱὸς θεοῦ, vgl. zu 1, 4. — Obzwar ἴδιος öfters wie im Lat. proprius für suus ſteht, ſo hat es doch auch öfters die Bed. von proprius (ſ. Bretſchn. Lex.), und hier iſt es dann ſoviel wie μονογενής mit υἱός verbunden bei Joh. Luth. und de Wette daher hier gut: „ſeines eigenen Sohnes," und ſo überſetzt auch de Wette Joh. 5, 18. richtig das ἴδιον πατέρα „ſeinen eigentlichen Vater." —— *Παρέδωκεν ὑπὲρ πάντων ἡμῶν.* Bei παρέδωκεν iſt eigentlich εἰς θάνατον zu ergänzen, wie Matth. 10, 21. vollſtändig ſteht, vgl. Joh. 3, 16. Luc. 22, 19. Gal. 1, 4. Ueber den mit ὑπέρ zu verbindenden Begriff ſ. zu C. 5, 8. Es fragt ſich, ob unter den πάντες alle Menſchen oder bloß die Chriſten verſtanden ſeien. Die lutheriſchen Ausll. verſtehen es gewöhnlich allgemein, ſo daß ἡμεῖς die Menſchen bezeichnet, allein da der Ap. hier nur

darauf ausgeht, die Chriſten zu tröſten und vorher auch nur der Berufung der Chriſten gedacht hat, ſo iſt wahrſcheinlich ἡμεῖς als die Bezeichnung der Chriſten anzuſehen. —— *Καὶ σὺν αὐτῷ* iſt conciſ ausgedrückt ſtatt *χαρισάμενος αὐτὸν ἡμῖν*. *Καί*, Beng.: addit epitasin argumento a maiori ad minus.

V. 33. Die Ausll. weichen ab in ihrer Interpunction dieſer Verſe. Aug. de doctr. chr. l. III. c. 3. will, um die Rede lebendiger zu machen, in dieſem V. hinter *δικαιῶν*, außerdem auch hinter jedem einzelnen Satz von V. 34., ein Fragezeichen ſetzen. Eben ſo Erasm. im Comm., Locke, Schöttgen, Griesb. u. A. Aug. wurde wohl zu dieſer Annahme allein durch die lat. Ueberſ. verleitet, welche es ſo überſetzt, daß man vermuthen könnte, ſie habe ebenfalls ſo interpungirt. Allein zu billigen iſt dieſe Interpunction gar nicht, denn dann entſtänden, indem die Fragen ganz unnatürlich gehäuft würden, in V. 33. und 34. ſieben Fragen, worauf in V. 36. wieder ſieben Fragen folgten. Eben ſo wenig kann es gebilligt werden, wenn Chryſ., Dek., Theod., Beauſ., Heum. u. A. das *Θεὸς ὁ δικαιῶν* mit *τίς ὁ κατακρίνων* in einen Satz verbinden. Dann hätte die erſte Frage *τίς ἐγκαλέσει* keine Antwort, die Beantwortung dieſer zweiten Frage läge dann ſchon im Vorderſatze *Θεὸς ὁ δικαιῶν* und V. 34., welcher nach unſerer Annahme die Antwort zu *τίς ὁ κατακρίνων* giebt, verlöre dadurch ganz ſein Gewicht. Wir nehmen daher lieber die gewöhnliche Interpunction an, der auch Luther folgt, nach welcher nur hinter *Θεοῦ* ein Fragezeichen ſteht, und eines hinter *ὁ κατακρίνων*. Alsdann bilden die beiden Participien *ὁ δικαιῶν* und *Χριστὸς ὁ ἀποθανών* auf hebräiſche Weiſe mit dem Artikel das Prädicat, indem ſie die Stelle des verbi fin. vertreten, wie 5 Moſ. 3, 21. עֵינֶיךָ הָרֹאוֹת und 1 Sam. 17, 20. הַחַיִל הַיֹּצֵא ſ. Geſen. Lehrgeb. S. 708. Auch der Syrer überſetzt hier *δικαιῶν* durch das Participium ܡܙܕܩ. — Calv. bemerkt, daß die Frage mit *ἐγκαλέσει* beſſer bei der Antwort mit *Χριστός* ſtände, weil Chriſtus eigentlich der Fürſprecher iſt, wie dagegen beſſer bei *κατακρίνων* das *Θεὸς ὁ δικαιῶν* ſtehen würde, weil Gott eigentlich als Richter um Chriſti willen die Verdammniß aufhebt. Dann fügt er aber hinzu: sed P. non temere alio modo transtulit, volens a sum-

mo usque ad infimum munire fiducia filios Dei. Magis ergo emphatice colligit, filios Dei non obnoxios esse accusationi, quia D. iuſtificat, quam si dixisset, Xm esse patronum, quia melius exprimit viam iudicii eminus praeclusam esse, ubi pronuntiat iudex, se a reatu prorsus eximere, quem ad poenam volebat trahere accusator. Secundae quoque antitheseos eadem est ratio. Longe enim abesse ostendit fideles a subeundae damnationis periculo, quum X. peccata expiando praevenerit Dei iudicium. —— *Τίς ἐγκαλέσει.* Auch bei Profanſcr. hat *ἐγκαλεῖν τινί τι* die Bed. „jemandem etwas vorwerfen, ihn anklagen.“ Es ſcheint nicht wahrſcheinlich, daß, wie Grot., Limb., Bolten will, P. an die Beſchuldigungen der Heiden gegen die Chriſten denkt. Dies wäre zu wenig, ſtimmte auch nicht zu dem *τίς ὁ κατακρίνων*. Beſſer denken wir hier an einen Menſchen, Engel, oder Teufel, der vor Gottes Gericht den Chriſten anklagen könnte. So allgemein nimmt es Ambr. u. A. —— *Ἐκλεκτός* heißt eigentlich „ausgeſucht.“ Dann wird es eben ſo wie das hebr. בָּחוּר und בָּחִיר auch wie נִבְחָר, welche alle von בָּחַר „auswählen“ abſtammen, in der Bed. יָקָר „köſtlich, theuer“ gebraucht, gleich mit *ἔντιμος* nach 1 Petri 2, 4. Daher *ἄγγελοι ἐκλεκτοί* 1 Tim. 5, 21. „die Gott theuern Engel.“ Daher heißen auch die Chriſten ein *γένος ἐκλεκτὸν βασιλικόν* 1 Petri 2, 9. Der Meſſias heißt *ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός* Luc. 23, 35. Nach dieſem Sprachgebrauch werden dann auch die Chriſten „Lieblinge Gottes“ genannt 1 Petr. 1, 1. Marc. 13, 20. Matth. 24, 22. 31. Luc. 18, 7. Kol. 3, 12. Tit. 1, 1. Offb. 17, 14. Es iſt ſonach in dieſem Worte, dem Sprachgebr. nach, durchaus kein Moment für die abſolute Erwählungslehre, und auch Matth. 20, 16. 22, 14. heißt *ἐκλεκτός* im Gegenſatz zu *κλητός* bloß „der Liebling, das theure Kind Gottes.“ Der Araber überſetzt daher: اصفيا „die Reinen, Auserleſenen.“ —— *X. ὁ ἀποθανών.* Luther überſetzt gut: Chriſtus iſt hie, der.. Chriſtus hat Aller Strafen auf ſich genommen. Wollte alſo jemand verdammen, ſo könnten auf uns doch keine Strafen mehr fallen.

V. 34. Indem P. hier, wie er ſtets pflegt, die Auferſtehung des Heilandes als eine höhere und ſeine Verherrlichung und Erhöhung als die höchſte Staffel des Verſöhnungswerkes dar-

darſtellt, ergiebt ſich hier zugleich eine ſchöne Steigerung für den Beweis der Unmöglichkeit der Verdammung; denn der Ideengang iſt nun der: Chriſtus iſt nicht nur, wenn jemand verdammen wollte, für unſere Sünden geſtorben, ſondern derſelbige, der für unſere Sünden genug gethan, iſt ſogar ſelbſt Mitrichter Gottes und Fürſprecher bei Gott. — Das Sitzen zur Rechten Gottes iſt Bezeichnung des Antheils an der Regierung. Die zu Ehrenden pflegten bei den Alten zur Rechten des Königs zu ſitzen 1 Kg. 2, 20. 1 Sam. 20, 25. 1 Makk. 10, 63. Matth. 20,21. Marc. 10, 37. Sueton., Tiber. c. 6. Salluſt., Iug. c. 11. Bei den Griechen wurden die geachtetſten Götter ebenfalls als *σύνθρονοι, σύνεδροι,* als zur Rechten des Zeus ſitzend, gedacht. Callimachus, Hymn. in Apoll. v. 28. 29. Daher wird denn auch Pſ. 110, 1. der Meſſias als zur Rechten Gottes ſitzend dargeſtellt, und im N. T. Chriſtus als der mit Gott auf Einem Seſſel Sitzende, Offenb. 3, 21., als der zur Rechten Gottes Sitzende, Matth. 26, 63. 64. —— *Ὅς κ. ἐντυγχάνει.* Dieſe *ἔντευξις* Chriſti, die auch Hebr. 7, 25. 9, 24. 1 Joh. 2, 1. erwähnt wird, drückt bildlich den Gedanken aus, daß die Kraft der Erlöſung Chriſti ſich nach Gottes Anordnung fortwährend thätig erweiſe. Chryſ.: *τὸ ἐντυγχάνειν δι' οὐδὲν ἕτερον εἴρηκεν, ἀλλ' ἵνα τὸ θερμὸν κ. ἄκμαζον τ. περὶ ἡμᾶς ἀγάπης ἐνδείξηται.*

V. 35. Der Sinn dieſes heiliger Begeiſterung vollen Schluſſes iſt: Was demnach auch uns vorkommen mag in dieſem Leben von Trübſal, Drangſal, Anfechtung — da Chriſtus uns auf eine ewige Weiſe liebt, ſo können wir unerſchütterlich überzeugt ſeyn, ſeine Liebe bleibt uns. Nicht alſo das ſtellt P. als unumſtößlich dar, daß der einmal Gläubige bei jenen Anfechtungen nie völlig abzufallen vermöge, ſondern daß Leiden und Trübſal uns nicht dürfe an Gottes Liebe zweifeln laſſen. Es haben einige Erkll. Ambr., Erasm., Majus, Heum. den Gen. *Χοῦ* als gen. obj. nehmen wollen „die Liebe, die wir zu Chriſto haben," allein die ganze Abſicht des Ap. war ja, den Gläubigen von dem kleingläubigen Gedanken abzubringen, als ſeien Trübſale Zeichen des Zorns oder der Wandelbarkeit Gottes. Sodann heißt die *ἀγάπη Χοῦ* V. 39. *ἀγάπη τ. θεοῦ ἐν Χῷ Ἰησοῦ,* welches deutlich genug zeigt, daß wir

Χοῦ hier als gen. subj. anzuſehen haben. Clarius will Χοῦ als gen. obj. und subj. zugleich genommen wiſſen, doch dies iſt undenkbar. Die Lesart θεοῦ καὶ Χοῦ iſt durch äußere Gründe gar nicht unterſtützt, und durch innere eben ſo wenig, da man ſich ihre Entſtehung leicht erklären kann. Calv. bemerkt ſchön zu dem ganzen V.: sicuti enim nebulae, quamvis liquidum solis conspectum obscurent, non tamen eius fulgore in totum nos privant, sic D. in rebus adversis per caliginem emittit gratiae suae radios, ne qua tentatio desperatione nos obruat, imo fides nostra promissionibus Dei tanquam alis fulta, sursum in coelos per media obstacula penetrare debet. Chryſ.: ὅρα τοῦ μακαρίου Παύλου τ. σύνεσιν. οὐ γὰρ εἶπε ταῦτα, οἷς καθ' ἡμέραν ἁλισκόμεθα, χρημάτων ἔρωτα, κ. δόξης ἐπιθυμίαν κ. ὀργῆς τυραννίδα, ἀλλὰ ἃ πολλῷ τούτων ἐστὶ τυραννικώτερα κ. τ. φύσιν αὐτὴν βιάσασθαι κ. διανοίας στεῤῥότητα ἀναμοχλεῦσαι πολλάκις κ. ἀκόντων ἡμῶν, ταῦτα τίθησι, θλίψεις κ. στενοχωρίας. εἰ γὰρ κ. εὐαρίθμητα τὰ εἰρημένα, ἀλλὰ μυρίους ἔχει πειρασμῶν ὁρμαθοὺς ἑκάστη λέξις. ὅταν γὰρ εἴπῃ θλίψιν κ. δεσμωτήρια λέγῃ, δεσμὰ κ. συκοφαντίας κ. ἐξορίας κ. τ. ἄλλας ταλαιπωρίας ἁπάσας κ. πάντα ἁπλῶς τ. ἐν ανθρώποις δεινὰ διὰ μιᾶς ἡμῖν ἐμφαίνων λέξεως. ἀλλ' ὅμως πάντων αὐτῶν κατατολμᾷ, διὸ κ. κατὰ ἐρώτησιν αὐτὸ προάγει ὡς ἀναντίῤῥητον ὄν, ὅτι τὸν οὕτω ἀγαπηθέντα κ. τοσαύτης ἀπολαύσαντα προνοίας οὐδέν ἐστιν, ὃ διαστῆσαι δυνήσεται. Wenn wir übrigens ganz das Gewicht dieſer Frage empfinden und ganz begreifen wollen, welche göttliche Kraft ſolches den Ap. ausſprechen ließ, ſo müſſen wir uns auch hier erinnern, wie er als ein in Leiden Erfahrener ſprach, der um ſeines Heilandes willen „ein Fluch der Welt und ein Fegopfer der Leute" geworden war, 2 Kor. 11, 23 – 32. 1 Kor. 4, 10 — 13. Was er hier von Verfolgung und Hunger, von Blöße und Schwert ſagt, gerade das hatte er, wie er in den angeführten Stellen beſchreibt, erfahren. Und wer dabei nach 2 Kor. 6, 4 — 10. als gezüchtigt und doch nicht getödtet, als nichts habend und doch alles habend, als traurig und doch fröhlich, als todt und doch lebendig durch alles hindurchgehen, wer dabei ausrufen konnte: In dem allen überwinden wir weit! — in dem war wahrhaftig Chriſtus das Leben geworden, und nicht

war er es ſelber, der alles dieſes trug. — Zu dem *τίς* bemerkt erhaben Calv.: Der Ap. ſagt nicht *τί*, ſondern *τίς*, gleichſam als wären alle Creaturen und Drangſale eben ſo viele Athleten, die wider den Chriſten ſich erheben! —— *Θλίψις κ. στενοχωρία*, ſ. darüber C. 2, 9.

V. 36. Es fallen dem Ap. Worte aus dem A. T. bei, welche das Verhältniß der Jünger Chriſti zu den ſie verfolgenden Widerſachern bezeichnend ausſprechen. Wie jene Iſraeliten für die äußere Theokratie, ſo laſſen für die geiſtige die Chriſten ihr Leben. Die Stelle iſt genau nach der LXX. aus Pſ. 44, 23. angeführt. Die meiſten Ausll. beziehen jenen Pſalm auf die Verfolgungen der Juden unter Epiphanes, doch iſt es nicht nöthig in eine ſo ſpäte Zeit zurückzugehn, der Pſalm könnte auch bei einem Einfall der Aſſyrer verfaßt ſeyn. —— *Πρόβατα σφαγῆς*. Der Ausdruck wird von Surenh. *Βιβλ. κατ.* S. 451. ſpeciell auf die Schaafe bezogen, welche den ganzen Tag hindurch im Vorhof des Tempels geſchlachtet wurden. Allein natürlicher iſt die allgemeine Bed. „zum Schlachten beſtimmtes Vieh." 1 Kor. 4, 9. nennt P. die Ap. *ἐπιθανατίους*.

V. 37. Das *ἀλλά* iſt, wie Beza richtig bemerkt, nicht bloß Uebergangspartikel, ſondern bildet einen ſtarken Gegenſatz, wie *πλὴν ἀλλά*. —— *Ὑπερνικῶμεν*. Schon die Vulg. betrachtet das *ὑπέρ* nicht emphatiſch, ſo auch Alberti u. A. Allein Beza überſetzt es mit Recht: amplius quam victores sumus, quoniam in cruce etiam gloriamur, nedum ut animum despondeamus. Wo der Zuſammenhang nicht dagegen iſt, iſt kein Grund, von der emphatiſchen Bed. abzugehn. Dieſelbe findet ſich auch in vielen andern Zeitwörtern, als *ὑπεραγαπᾷν*, *ὑπερισχύειν*, *ὑπερλυπεῖν*. So heißt *ὑπερκτάομαι κακόν* „ich habe ein ſelbſtverſchuldetes Uebel" — was ich über das mir eigentlich Zukommende beſitze, Soph., Elektra, S. 217. Luther ſchön und treffend: „Wir überwinden weit." Chryſ.: *τὸ γὰρ δὴ θαυμαστὸν τοῦτό ἐστιν, οὐχ ὅτι νῦν νικῶμεν μόνον, ἀλλ' ὅτι κ. δι' ὧν ἐπιβουλευόμεθα νικῶμεν. κ. οὐχ ἁπλῶς νικῶμεν, ἀλλ' ὑπερνικῶμεν, τοῦτ' ἔστιν μετὰ εὐκολίας πάσης, χωρὶς ἱδρώτων κ. πόνων. οὐ γὰρ πράγματα ὑπομένοντες, ἀλλὰ τ. γνώμην παρασκευάζοντες μόνον, ουτω πανταχοῦ τὰ τρόπαια*

ἱστῶμεν τῶν ἐχθρῶν, κ. μάλα εἰκότως, θεὸς γάρ ἐστιν ἡμῖν ο συναγωνιζόμενος. μὴ τοίνυν ἀπιστήσῃς, εἰ μαστιζόμενοι τῶν μαστιζόντων περιγενόμεθα, εἰ ἐλαυνόμενοι τῶν διωκόντων κρατοῦμεν, εἰ ἀποθνήσκοντες τοὺς ζῶντας τρεπόμεθα. ὅταν γὰρ καὶ τ. δύναμιν θεοῦ κ. τ. ἀγάπην θῇς, οὐδὲν τὸ κώλυον τὰ θαυμαστὰ ταῦτα ἐκβῆναι κ. παράδοξα, κ. τὴν ἐκ περιουσίας λάμψαι νίκην. —— *Διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος.* Die Vulg., der Aethiop., Ambr., Cypr., Koppe wollen, daß *διά* mit dem Gen. ſtatt mit dem Acc. ſtehe, und P. beabſichtige zu ſagen, wie die Gegenliebe des Chriſten ihn alle Schwierigkeiten überwinden läßt. Luther überſetzt auch danach. Allein, davon abgeſehen, daß die Vertauſchung beider Caſus bei *διά* noch nicht ſicher erwieſen iſt, haben wir nicht mehr Grund die Vertauſchung an dieſer Stelle anzunehmen, als ſie nicht anzunehmen. Es entſteht ebenfalls ein angemeſſener Sinn, wenn der Ap. eine innerlich ihn unter den Anfechtungen ſtärkende Kraft Chriſti behauptet, wie er dieſes Phil. 4, 13. thut: *πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χῷ,* wo *ἐν* gleich *διά* mit dem Gen. iſt. Dieſe innerliche Kraft Chriſti beruht aber auf dem Bewußtſeyn der durch ihn erlangten Erlöſung.

V. 38. Derſelbe Gedanke ſtärker hervorgehoben. Dieſe göttliche Liebesgluth, wie ſie hier ein P. hat, und wie ſie an der Liebe ſeines Gottes zu ihm entzündet worden, mag auf ſich anwenden Hohesl. 8, 6.: Die Liebe iſt ſtark wie der Tod, ihr Eifer iſt feſt wie die Hölle, ihre Gluth iſt feurig und eine Flamme des Herrn, daß auch viel Waſſer nicht mögen die Liebe auslöſchen, noch die Ströme ſie erſäufen. Vortrefflich bemerkt mit gleicher Inbrunſt die pauliniſche erklärend der große Chryſ.: *ταῦτα δὲ ἔλεγεν, οὐχ ὡς τ. ἀγγέλων τοῦτο ἐπιχειρούντων, ἢ τῶν ἄλλων δυνάμεων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ μεθ᾽ ὑπερβολῆς ἁπάσης τὸ φίλτρον, ὃ πρὸς τ. Χ. εἶχε, ἐπιδεῖξαι βουλόμενος, οὐ γὰρ τ. Χ. ἐφίλει διὰ τὰ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ δι᾽ αὐτὸν τὰ ἐκείνου, κ. πρὸς αὐτὸν ἑώρα μόνον, κ. ἓν μόνον ἐδέδοικεν, τὸ μὴ τῆς ἀγάπης ἐκείνης ἐκπεσεῖν. τοῦτο γὰρ αὐτῷ κ. γεέννης φοβερώτερον ἦν, ὥςπερ καὶ τὸ μένειν ἐν αὐτῇ βασιλείας ποθεινότερον. τίνος οὖν ἂν εἴημεν ἄξιοι λοιπὸν ἡμεῖς, ὅταν ἐκεῖνος μὲν μηδὲ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς θαυμάζῃ πρὸς τὸν τοῦ Χοῦ πόθον, ἡμεῖς δὲ τὸ ἐν τ. βορβόρῳ τοῦ Χοῦ προτι-*

μῶμεν...., ἐκεῖνος οὐδὲ βασιλείαν ἡγεῖταί τι διὰ τ. Χὸν εἶναι, ἡμεῖς δὲ αὐτοῦ καταφρονοῦμεν, τῶν δὲ αὐτοῦ πολὺν ποιούμεθα λόγον. κ. εἰ δὲ κἂν τῶν αὐτοῦ· νῦν δὲ οὐδὲ τοῦτο, ἀλλὰ κ. βασιλείας ἡμῖν προκειμένης, ἐκείνην ἀφέντες, τὰς σκιὰς κ. τ. ὀνείρατα καθ' ἑκάστην διώκομεν ἡμέραν. Auch Orig. und Theod. commentiren dieſen V. begeiſtert. —— *Οὔτε θάνατος, οὔτε ζωή.* Koppe will die beiden Worte metonymiſch nehmen als abstr. pro concr. „kein lebendes und kein todtes Weſen." Richtiger verſtehen wir mit den Meiſten θάνατος von dem gewaltſamen Tode, deſſen Drohung zurückſchrecken konnte, ζωή entweder mit Mosh., Heum. von den Freuden des Lebens, oder mit Grot., Turr. u. A. von dem unter der Bedingung der Abtrünnigkeit verſprochenen Leben, oder, was zu dem Begriff der ἀγάπη Gottes am beſten paßt, mit Limb. von dem bedrängten Leben der Chriſten. Aehnlich iſt die Stelle 1 Kor. 3, 22. Baumg. nimmt θάνατος metaphoriſch in der Bed. „Elend," ζωή „Beglückung." —— *Οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαί.* Die codd. ABCDEFG, die kopt., arm., ſyr. Ueberſ. und viele Väter leſen οὔτε δυνάμεις hinter οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα; wie ſehr nun auch dieſe Stellung des δυνάμεις unpaſſend erſcheint, da es ſonſt ſtets mit ἄγγελοι verbunden vorkommt, ſo müſſen wir doch die Auctorität der codd. anerkennen, ſelbſt wenn wir nur einen Schreibfehler Pauli annehmen ſollten. Was nun die Bed. dieſer drei Worte anbetrifft, ſo nimmt man ſie entweder alle drei als Bezeichnungen von Engeln, oder alle drei, oder aber die beiden letzten als Bezeichnung von etwas anderem. Wolle und Bolten überſetzen ἄγγελοι „Abgeordnete (der Obrigkeit), Legaten," ἀρχαί und δυνάμεις „heidniſche oder jüdiſche Obrigkeiten." Die letzten beiden Worte werden von vielen andern Ausll. Turr., Brais, Baumg., Heum. u. A. in dieſer Bed. genommen, weil, wie ſie meinen, die drei Benennungen für die höheren Geiſter zu tautologiſch wären. Cocc. will ἀρχαί und δυνάμεις ganz allgemein nehmen „jeder Mächtige, Starke." Carpz. will ἀρχαί und δυνάμεις nach philoniſchem Sprachgebrauch in der Bed. „Elemente" nehmen, eben ſo wie Einige das δυνάμεις Matth. 24, 29. überſetzen, allein Elsn. hat nachgewieſen, daß ἀρχαί κ. δυνάμεις auch bei Philo nicht absolute dieſe Bed.

haben, ſondern nur mit noch einem Zuſatz. Wiewohl nun *ἀρχαὶ κ. δυν.* allerdings Benennung der obrigkeitlichen Perſonen ſeyn kann, indem die beiden Worte auch bei Profanſcrr. dieſe Bed. haben, ſo ziehen wir es doch vor, ſie eben ſo wie *ἄγγελοι* als eine Bezeichnung der höheren Geiſter anzuſehen. Die Juden pflegten die Engel, die ſie mit einem ſchönen Ausdruck פַּמַּלְיָא שֶׁלּוֹ „ſeine Familie" nennen, in mehrere Claſſen einzutheilen: תַּרְשִׁישִׁים, חַשְׁמַלִּים, בְּנֵי הָאֱלֹהִים, אִישִׁים, שְׂרָפִים, אוֹפַנִּים, כְּרוּבִים, שִׁנְאַנִּים deren jeder ſie beſondere Engel als Vorſtände gaben (ſ. Eiſenm., Entd. Judenth. Th. II. S. 374. Bartolocci, Bibl. Rabb. T. I. p. 267.). Die Schriftſteller des N. T. erwähnen ähnliche Claſſen der Geiſterwelt Eph. 1, 21., wo *ἀρχή*, *ἐξουσία* und *δύναμις* verbunden ſind, Kol. 1, 16. *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι,* 1 Petr. 3, 22., *ἄγγελοι, ἐξουσίαι, δυνάμεις.* Die Abſtracta ſtehen hier überall ſtatt der Concr. Es ſcheinen auch dieſe neuteſtamentlichen Namen aus dem Judenthum entlehnt zu ſeyn, bei den Rabb. finden wir wenigſtens das dem *δυνάμεις* entſprechende bei ihnen ſehr gewöhnliche Wort כּוֹחוֹת שֶׁל מַעְלָה (auch Philo nennt die Engel *δυνάμεις*, ſ. Elsn. Obss. ad h. l. Im Syr. eben ſo ܚܝ̈ܠܘܬܐ und im Sam. ࠇࠉࠋࠅࠕࠀ), ferner das dem *κυριότης* und *ἀρχή* entſprechende שָׂרִים und מְלָכִים, endlich das dem *θρόνοι* entſprechende כִּסְאִים (vgl. Schöttgen zu Kol. 1, 18.) als Namen von Engelclaſſen. Da es alſo erwieſen iſt, daß die App. nach der Anleitung der jüdiſchen Theologie mehrere Engelclaſſen glaubten; da auch an anderen Stellen dieſe Claſſen zur Amplification des Begriffs neben einander erwähnt werden; da gerade *ἀρχαί* und *δυνάμεις* ſonſt im N. T. mit Engelnamen verbunden als Benennungen von Engeln vorkommen, nicht aber als Namen von Obrigkeiten (*ἀρχαί* kommt Tit. 3, 1. als Benennung der Obrigkeit vor, doch mit *ἐξουσίαι*, nicht mit *δυνάμεις* verbunden); da alſo, wenn es mit *ἄγγελοι* verbunden wäre und doch „Obrigkeiten" hieße, P. ſehr dunkel geſprochen hätte; endlich da es matt wäre, wenn hinter den himmliſchen Mächten erſt die irdiſchen erwähnt würden, ſo ſcheint es vorzüglicher *ἀρχαί* und *δυνάμεις* ebenfalls als Benennung himmliſcher Weſen anzuſehen. Nunmehr kann aber wieder gefragt werden, ob P. unter allen drei Benennungen, wie ſchon

Orig. wollte, die gefallenen böſen Engel, oder unter ἄγγελοι, wie Grot., Turr. u. A., allein dieſe gemeint habe, oder aber ob er durch alle drei Namen die guten Engel bezeichnen wollte. Auch die gefallenen Geiſter werden geradezu ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι genannt, 1 Kor. 15, 24. Eph. 6, 12. Kol. 2, 15., ſie werden auch ἄγγελοι genannt, 2 Petri 2, 4., obwohl mit dem Zuſatz ἁμαρτήσαντες. Man könnte für dieſe Bed. ſagen, daß P. auch Eph. 6, 12. dieſe gefallenen Engel als Widerſacher der Chriſten angiebt. Indeß nennt ja P. hier weniger diejenigen Creaturen, welche gewöhnlich Widerſacher der Chriſten ſind, als vielmehr mit erhaben-poetiſchem Ausdruck alles, was als widerſtrebend gedacht werden könnte. Orig.: ait P. hyperbolice, non solum per ea, quae accidere possunt, sed ne per ea quidem, quae evenire omnino non possunt, ullo pacto a Dei caritate deflectimur. So iſt es demnach wahrſcheinlicher, daß er die Gott zunächſt ſtehenden Mächte der Ordnungen der himmliſchen Geiſter meinte. Deren Widerſtreben gegen die Chriſten erwähnt er nur eben ſo hypothetiſch, wie das Predigen des Engels, Gal. 1, 8. —— Οὔτε ἐνεστῶτα, οὔτε μέλλοντα, scil. πράγματα, eben ſo 1 Kor. 3, 22. und zwar ſind darunter zunächſt die Drangſale verſtanden. Calv.: quia non tantum cum dolore, quem e malis praesentibus sentimus, nobis lucta est, sed etiam cum metu et sollicitudine, quibus angunt nos quae impendent pericula.

V. 39. Οὔτε ὕψωμα, οὔτε βάθος. Dieſe Worte ſind außerordentlich verſchieden erklärt worden. Orig. verſteht darunter die in der Luft und in der Hölle befindlichen böſen Geiſter. Ambr.: Höhen übermüthiger Speculation, da doch Chriſtus das himmliſche Wiſſen mit dem irdiſchen vereint, und Tiefen der Sünde, da doch Chriſtus in die Tiefen der Erde geſtiegen, um unſere Sünde zu tilgen. Aug.: Eitle Wißbegierde nach Dingen über und unter uns, die von Gott uns ſcheidet, nisi caritas vincat, quae ad certa spiritalia non vanitate rerum, quae foris sunt, sed veritate, quae intus, hominem invitat. Mel.: Ketzeriſche Speculationen der Gelehrten und craſſer Aberglaube des Volks. Wolf, Grot.: die Ehre und Schmach der Welt. Erasm.: hohe und niedere Orte, von denen Angriffe geſchehen. Oek., Cocc., Chr. Schmid: Glück und Unglück.

Limb.: die Erhöhung der Chriſten beim Kreuzestode und die Ertränkung derſelben im Meere. Heum.: alles mit einander (indem er die lat. ſprüchwörtliche Redensart vergleicht summa imis miscere, superis inferis notum est. Indeß müßte erwieſen ſeyn, daß im Griech. derſelbe Sprachgebrauch bei *ὕψωμα* und *βάθος* ſtatt fand). Ohne daß wir die große Anzahl dieſer verſchiedenen Erkll. einzeln durchgehen, ſuchen wir die zu rechtfertigen, die wir für die beſte halten. Dreierlei iſt an allen jenen Erklärungen zu tadeln, daß ſie entweder gar zu ſpeciell ſind, oder in *βάθος* und *ὕψωμα* etwas allzu Geringes finden, welches nach den vorhergegangenen größeren Hinderungsmitteln zu matt ſeyn würde, oder endlich, daß ſie nicht durch den Sprachgebrauch unterſtützt ſind. Am zuläſſigſten wäre noch, namentlich dem Sprachgebrauche nach, die Bed. „Glück und Unglück," welche dann in die ſpeciellere „Ehre und Schmach" übergehen kann, da *ὕψος* beſonders Bezeichnung des äußern Anſehns und Vermögens, der Wohlfahrt überhaupt iſt, *βάθος* dagegen des Elends. Hiob 24, 24. in der LXX., 1 Makk. 10, 24. Judith 9, 20. Jac. 1, 9. 2 Kor. 11, 7. 2 Kor. 8, 2. Vorzüglicher ſcheint indeß die Erklärung Theoph.'s und beſonders Theod.'s Erſterer erklärt *ὕψωμα* vom Himmel, *βάθος* von der Erde, und zwar per meton. contin. pro contento „alles was im Himmel und alles was auf der Erde iſt," ſo daß der Ausſpruch zu vergleichen wäre mit Pſ. 73, 25. 26. Wäre dies der Sinn der Worte, ſo hätten wir einen erhabenen Schluß dieſes erhabenen Epinikion. Von *ὕψωμα* ließe ſich auch dieſe Bedeutung leicht rechtfertigen. Im Hebr. heißt מָרוֹם der Himmel, dies überſetzen die LXX. ſtets *ὕψος*, welches auch im N. T. dieſe Bed. hat, Luc. 1, 78. Eph. 4, 8. Dagegen würde ſich für die dem *βάθος* beigelegte Bed. „Erde" nur Eph. 4, 9. anführen laſſen, wo *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* ſteht, indem *γῆς* gen. appos. iſt. Und zwar wählte P. hier dieſen ſeltneren Ausdruck nur um des ſpeciellen Gegenſatzes willen. Ob in den LXX. in Jeſ. 7, 11. das *εἰς βάθος* und *εἰς ὕψος* heiße „im Himmel oder auf der Erde" iſt noch zweifelhaft. Theod. ſagt: *βάθος, ὡς οἶμαι, τ. γέενναν ὀνομάζει, ὕψος βασιλείαν (τ. οὐρανῶν)*. Dieſe Bed. von *βάθος* läßt ſich mehr erweislich machen, als die obige. Denn im Hebräiſchen wird der Scheol mit dem Namen belegt תחתיות ארץ, ארץ תחתיות, בור תחתיות, welche Benennungen

insgeſammt dem *βάϑος* entſprechen; Röm. 10, 7. wird der Scheol im allgemeinen *ἄβυσσος* genannt; Luc. 8, 31. und öfter in der Offenb. wird der Theil des Scheol, wo die Verdammten ſind, insbeſondere *ἄβυσσος* genannt; Phil. 4, 12. heißen die Bewohner des Scheol *καταχϑόνιοι*. Dieſer Gegenſatz nun von Himmel und Hölle iſt noch mehr geeignet als alle vorhergenannten, den Schlußſtein dieſes Epinikion zu bilden. So nimmt es insbeſondere Beng., Wetſt. —— *Οὔτε τις κτίσις ἑτέρα.* Theod. nimmt *κτίσις* in der Bed. „Natur": *πᾶσαν ὁμοῦ τ. κτίσιν ἀντιταλαντεύσας τῇ περὶ τ. ϑεὸν ἀγάπῃ, κ. τοῖς ὁρωμένοις συνάψας τ. νοητά, ἀγγέλους κ. ἀρχὰς κ. δυνάμεις, κ. τ. παροῦσι τ. προςδοκώμενα ἀγαϑά, κ. μὲν δὴ καὶ τ. ἠπειλημένας κολάσεις, κ. πρὸς τούτοις τ. αἰώνιον ζωὴν κ. τ. αἰώνιον ϑάνατον· κ. ϑεασάμενος ἔτι τοῦτο τὸ μέρος ἐλλεῖπον, ζητεῖ μὲν ἄλλο τι προςϑεῖναι· οὐχ εὕρων δέ, ἄλλην τοσαύτην κτίσιν κ. πολλαπλασίαν διαπλάττει τ. λόγῳ· κ. οὐδὲ οὕτως ἐξισούμενα ταῦτα πάντα ὁρᾷ τῇ περὶ τ. ϑεὸν ἀγάπῃ.* Richtiger „Geſchöpf, Weſen." —— *Ἀπὸ τῆς ἀγάπης τ. ϑεοῦ, τῆς ἐν Χ.* Diejenigen, welche ſchon V. 35. die Liebe des Menſchen zu Chriſto verſtanden, ſuchen auch dieſe Worte danach zu erklären. Wiewohl man nun freilich ſagen kann, weil überhaupt nur durch den Sohn der Weg zum Vater gehe, könne der Menſch ebenfalls nur in Chriſto Gott wahrhaft lieben, ſo iſt doch weit natürlicher anzunehmen, daß der Ap. hier ſagen will, was der Kernpunkt der evangeliſchen Lehre iſt, daß Gott uns in Chriſto vergeben hat, Eph. 4, 32., und daß wir angenehm ſind in dem Geliebten, Eph. 1, 6. So heißt es anderwärts, daß die Gnade Gottes uns in Chriſto geworden iſt, 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 9. und eben ſo die *χρηστότης τ. ϑεοῦ*, Eph. 2, 7. Dagegen findet ſich keine Parallelſtelle von der Liebe des Menſchen zu Gott in Chriſto.

Capitel IX.

Inhalt.

Es hatte der Ap. mit dem achten Capitel den dogmatiſchen Theil des Briefes geendigt, bis Cap. 12. folgt nunmehr ein anderer, den wir ein hiſtoriſches Corollarium nennen können. War nämlich der Weg des Heils, den der Ap. bisher gelehrt hatte, der einzige, ſo folgte, daß die Juden, welche noch immer durch Geſetzerfüllung ſelig werden wollten, völlig von der Begnadigung ausgeſchloſſen wären. Und, da bei weitem mehr Heiden als Juden in die Gemeinde Chriſti aufgenommen wurden, ſo ergab ſich aus der Lehre Pauli würklich die Verwerfung faſt ſämmtlicher jüdiſcher Theokraten. Dies konnte hart erſcheinen. P. verſichert daher zuerſt, daß ihm ſelbſt es wehe thue, daß würklich die Mehrzahl der Theokraten verworfen werden ſollte. Allein es ſei doch Wahrheit. Es könne auch dagegen nicht eingewendet werden, als bleibe alsdann die dem Abraham gegebene Verheißung, daß Israel das Bundesvolk werden ſolle, unerfüllt. Denn dieſe Verheißung erſtrecke ſich nicht auf alle leiblichen Abkömmlinge Abrahams als ſolche. So ſeien ja doch Iſaak und Ismael beide Kinder Abrahams der leiblichen Abkunft nach geweſen, und doch habe Gott damals bloß dem Iſaak die Vorrechte ertheilt, der nach göttlicher Verheißung geboren. Eben ſo frei verfahre Gott auch jetzt, wenn er nicht alle Theokraten des A. B. in das neue Gottesreich aufnehme, ſondern nur die, welche ſich die göttliche Bedingung des Glaubens an Chriſtum gefallen laſſen, ohne ſich auf ihre Werkgerechtigkeit zu ſtützen. Wollte aber der Israelit einwenden, das Beiſpiel paſſe nicht, da Sarah ein frommes Weib und rechtmäßige Gattin Abrahams geweſen, Hagar dagegen keine Hebräerin, ſtolz und nur Magd, ſo zeige ſich ein noch ſchlagenderes Beiſpiel, wie Gott an die leibliche Abkunft ſich nicht binde, bei Rebekka, welche den Jakob und Eſau als Zwillinge gebar. Dennoch ward Jakob zum Beſitze Canaans von Gott beſtimmt, Eſau aber erhielt kein Vorrecht dieſer Art. Und inſofern Gott dieſen Beſchluß ſchon gleich bei ihrer Geburt ausſprach, könne man daraus ferner

auch das abnehmen, daß auch nicht Werke ihrerſeits als Bedingung von Gottes Beſchluß da waren, daß alſo was er dem Jakob ertheilte, mag man ſeine Geburt oder ſeine Werke beurtheilen, er ihm aus freiem Gnaden-Entſchluſſe ertheilte. Daraus könne aber andrerſeits nichts weniger gefolgert werden, als daß Gott ungerecht ſei. Wir müſſen, will P. ſagen, nur anerkennen, daß bei Gott alles Gnade iſt, und bei uns von Anſprüchen gar nicht die Rede ſeyn kann in irgend einer Art. So kann denn alſo ein Streben, welches eigenmächtig gewiſſe Anſprüche (wie Israel ſeine leibliche Abkunft und ſeine Geſetzerfüllung) auf Vorrechte bei Gott geltend macht, nie ſein Ziel erreichen. Ja aus Pharao's Beiſpiel lerne man, daß der Halsſtarrige durch die Langmuth Gottes zwar eine gewiſſe Zeit getragen werden kann, daß ihm aber die Strafe ſicher und dann deſto härter folge zur Verherrlichung Gottes. Daraus gehe denn hervor, fährt P. fort, daß der Menſch es ſich gefallen laſſen müſſe, wenn Gott, durchaus keine Anſprüche von Seiten des Menſchen anerkennend, den, welcher den von Gott gemachten Bedingungen ſich fügt, annehme, den anderen ſeiner Verſtockung überlaſſe. Gott erſcheine wahrlich erbarmend genug, wenn er ſolche Verſtockte, die ſofort Strafe verdient hätten, mit Langmuth trägt, und im Gegenſatz zu ihnen die ſeinen Bedingungen ſich Fügenden verherrlicht. Solche, die auf dieſe Weiſe, vermittelſt der von Werkgerechtigkeit unabhängigen Bedingungen Gottes, zur Verherrlichung gelangten, ſeien nun gegenwärtig unter Juden und Heiden die an Jeſum Gläubigen. Dieſe nähmen dann freilich ihre Begnadigung als etwas hin, auf welches ſie durchaus keine Anſprüche haben, allein auf der andern Seite ſtelle auch Gott ihnen durchaus keine andere Bedingung als den bloßen Herzens-Glauben. Auch für dieſe dem Israeliten auffallende Erſcheinung ſpreche ſchon das A. T. Es fänden ſich daſelbſt einerſeits Stellen, wo die Berufung der Heiden verkündigt wird, andrerſeits Stellen, wo die Propheten nur einer geringen Anzahl Juden die künftige Begnadigung weiſſagen. So liege denn alſo deutlich der Grund, warum Israel nicht in das neue Gottesreich aufgenommen wird, nicht in Gott, ſondern Israel ſelbſt habe dieſe Verwerfung ſich beizumeſſen, weil ſie durch eigenes Streben und auf Grund gewiſſer Anſprüche die Begnadigung erhalten wollen, nicht aber der von Gott nach freiem Entſchluſſe geſtellten Bedingung ſich fügen, auf die Erlöſung Chriſti in kindlichem Glauben einzugehen.

Theile.

1) Verſicherung des Ap., daß zu ſeinem eignen Schmerze aus der von ihm bisher vorgetragenen Heilslehre die Verwerfung des alten Bundesvolkes im Ganzen folge, V. 1—6. 2) Gott erkennt weder leibliche Abkunft noch Werke des Menſchen als Anſprüche auf Begnadigung an, V. 6—14. 3) Bei Gott ſteht das unbedingte Recht, wie und wem er Liebeserweiſe ertheilen will. So ſteht es ihm auch frei, jetzt Bedingungen der Begnadigung zu ſtellen, unter welchen auch die Heiden, und zwar in noch größerer Anzahl als die Juden, begnadigt werden, V. 14—24. 4) Schon das A. T. weiſſagt, daß von den Juden nur wenige, und dagegen die Heiden begnadigt werden ſollten, V. 25—33.

Erſter Theil: Verſicherung des Ap., daß zu ſeinem eignen Schmerze aus der von ihm bisher vorgetragenen Heilslehre die Verwerfung des alten Bundesvolkes im Ganzen folge, V. 1—6.

V. 1. Der Ap. hat nun die Auseinanderſetzung jener großen Heilsbotſchaft, die er in C. 1, 16. ankündigte, beendet. Er blickt jetzt gleichſam um ſich und ſieht, inwiefern dieſelbe würklich dem ſündigen Geſchlecht zum Heile gereiche. Da bietet ſich dem Blick die große Schaar der Theokraten des alten Bundes dar, welche, da ſie im Ganzen ſich jener göttlichen Heilsanſtalt feindſelig widerſetzt, ſcheint gänzliche Verwerfung zu verdienen. Da nun P. die traurige aber deswegen doch unbeſtreitbare Wahrheit dieſer Folgerung einſieht, ſo fühlt er ſich gedrungen, am Schluſſe ſeiner Auseinanderſetzung über das Verhältniß des alten Bundesvolkes zu der neuen Heilsanſtalt noch einigen Aufſchluß zu ertheilen. Er zeigt, daß es die eigene Schuld Israels iſt, wenn ſie nicht aufgenommen werden, daß ihr Hochmuth ihr Verderben iſt, vermöge deſſen ſie eigene Anſprüche geltend machen und den göttlichen Beſchlüſſen ſich nicht fügen wollen. Er thut ferner dar, daß auch ſchon der A. B. jene Verſtocktheit der Juden in der meſſianiſchen Zeit, wie auch die Berufung der Heiden andeute, und eröffnet endlich im elften Cap. in ferner Zukunft die Ausſicht, daß, nachdem die Mehrzahl der Heiden in das Reich Gottes eingegangen, auch Israel der Maſſe des Volks nach ſich bekehren und das in Jeſu dargebotene Heil annehmen werde. Mit dieſer glorreichen Ausſicht,

welche uns die Heiden und Juden als Bürger des Reiches Chriſti in gleicher Verherrlichung und inniger Verbrüderung zeigt, ſchließt der Ap. den dogmatiſchen Theil ſeines Briefes. Zur Einleitung nun zu dieſem letzten Abſchnitte fühlt der Ap. ſich bewogen die Verſicherung voran zu ſchicken, wie innig er ſelbſt ſein Volk liebe. Wir dürfen wohl nicht annehmen, daß dieſe einleitende Verſicherung ſeiner Liebe aus der Reflexion hervorgegangen ſei, etwa, wie die Ausleger meiſt annehmen, weil die Zuneigung der Heiden zu ihm Verdacht gegen ſeine aufrichtige Anhänglichkeit an Israel erregen konnte, oder weil gerade die Heiden ſich am meiſten bekehrten und man den Ap. hätte beſchuldigen können, daß er die Juden deswegen haſſe; vielmehr iſt es natürlicher, was der Ap. hier ſagt für den unmittelbaren Ausdruck ſeines Gefühles anzuſehen. —— Ἐν Χῷ. Die meiſten älteren und neueren Ausll. betrachten dies als Eidesformel gleich dem πρὸς τ. Χόν, ſo daß der Sinn wäre: „bei dem Verluſte Chriſti," oder: „ſo wahr als Chriſtus lebt." Glaſſius, Noldius, Schöttg. berufen ſich auf den Gebrauch des בּ bei Schwören im Hebr. Allein theils finden wir das ἐν bei Eidesformeln im N. T. nur da, wo ein Zeitwort des Schwörens vorkommt, theils haben wir überhaupt kein Beiſpiel, daß der Ap. im eigentlichen Sinne bei Chriſto geſchworen habe. Eph. 4, 17., wo μαρτύρομαι bloß „ermahnen, beſchwörend bitten" heißt und für eine Eidesformel gar kein Ort iſt, iſt das ἐν κυρίῳ eben ſo aufzufaſſen, wie wir ſogleich das ἐν Χῷ hier erklären werden, nämlich: „indem der Herr ſelbſt mir dabei im Gemüthe gegenwärtig iſt und mich antreibt." 1 Tim. 5, 21. iſt das ἐνώπιον τ. Χοῦ nicht als Eidesformel aufzufaſſen, und wäre es auch eine, ſo würde ſchon das hinzugefügte κ. τ. ἐκλεκτῶν ἀγγέλων zeigen, daß es an dieſer Stelle eine ganz beſondere Ausnahme wäre, da man doch wohl bei den Engeln weder unter den Juden noch unter den Chriſten geſchworen hat. Beſſer und dem gewöhnlichen Sprachgebr. von ἐν Χῷ und ἐν πνεύματι ἁγίῳ analoger iſt es daher, wenn wir annehmen, daß das ἐν Χῷ das Element bezeichnet, in welchem, als er dieſes ſagte, ſeine Seele ſich bewegte, wie das N. T. eben ſo von einer χαρὰ ἐν Χῷ, einer ἀγάπῃ ἐν Χῷ u. ſ. w. ſpricht. Vgl. 2 Kor. 11, 10. Ohne ἐν Χῷ dieſelbe Formel 1 Tim. 2, 7. Pel.: ostendit quid-

quid vel facit vel loquitur in Christo, eum loqui vel agere, cuius est membrum. Jac. Capellus: cum in Christo sim, ut verax est ille, ego quoque vere vobis dico. Eben ſo Cocc. Matter und mehr rationaliſtiſch Cler., welcher das ἐν Χῷ erklärt: als ein vir christianus, der ſeiner Religion nach nicht lügen darf. —— Οὐ ψεύδομαι. Die Verneinung neben der Bejahung verſtärkt die Bejahung, Joh. 1, 20. Eph. 4, 25. Sam. 3, 17. Gerade ſo wie hier 1 Tim. 2, 7. Ganz verkehrt iſt die Verbindung, welche Röſſelt, Bolten, Koppe und Koppe's Nachtreter Roſenm. annehmen, nach der mit οὐ ψεύδομαι das ἐν πν. ἁγ. als Eidesformel zu verknüpfen ſeyn ſoll, ſo daß das ἐν πν. ἁγ. dem ἐν Χῷ als Eidesformel entſpräche. Abgeſehen von der gewaltſamen Conſtruction, die dann eintritt, iſt es völlig unerweislich, daß ein Chriſt je beim heiligen Geiſt geſchworen habe. Am natürlichſten verbindet man das ἐν πν. ἁγ. mit συμμαρτυρούσης. Das Gewiſſen iſt im Menſchen die Stimme Gottes, allein es wird beim unbekehrten Menſchen häufig verdunkelt, beim Chriſten wird es erhöht, indem der Geiſt Gottes, das neue den Geiſt des Bekehrten erfüllende und belebende Element, auch ſein Gewiſſen durchdringt. Darum iſt des Chriſten Zeugniß, auch wenn er ſich auf ſein Gewiſſen beruft, höher als das des unbekehrten Menſchen. Der Ap. ſchreibt, was er ſchreibt ἐνώπιον τ. θεοῦ Gal. 1, 20. So insbeſondere Bucer. Ueber das σύν in συμμ. ſ. zu Cap. 2, 15., wo dieſelbe Formel vorkommt.

V. 2. Den Grund ſeines Schmerzes ſpricht P. nicht explicite aus, wir erkennen ihn aber aus dem Folgenden. — Auch wenn P. es nicht ſagte, wie tief es ihn ſchmerzt, daß Iſrael den Herrn ſeinen Heiland nicht erkennt, würden wir es uns vorſtellen können, wenn wir an jene brünſtige Liebe denken, die der Apoſtel für alle Gemeinden ſeines Herrn wie für jeden Einzelnen hatte. Nicht genug, daß der heilige Mann unter allen Anfechtungen von außen und innen aller Gemeinden, die er ſelbſt geſammelt und als Kinder liebt, ununterbrochen in ſeinen Gebeten gedenkt (1 Kor. 1, 4. Phil. 1, 3. 4. Eph. 1, 16. 1 Theſſ. 1, 2.); auch derer, die durch Andere zum Preiſe Chriſti geſammelt worden, denkt er unaufhörlich (Röm. 1, 9. 10.), ja jeder Einzelne, der dem Ap. als Bruder bekannt und verwandt iſt (Philem. 4.

2 Tim. 1, 3. 4.), iſt im Gebete ſeiner Seele gegenwärtig. Kurz er fühlt das Leiden und die Freuden aller Glieder des großen Leibes, dem er angehört. Er ruft: Ich trage Sorge für alle Gemeinden. Wer iſt ſchwach und ich werde nicht ſchwach? Wer wird geärgert und ich brenne nicht? (2 Kor. 11, 29.). Aufopfern will ich für euch mit Freuden, ja mich ſelbſt für eure Seelen aufopfern, auch wenn ich für meine glühende Liebe wenig geliebt werde (2 Kor. 12, 15.). Eine ſolche glühende Bruderliebe, welche alle in Chriſto Gepflanzten als Glieder mit Inbrunſt im Geiſt umfaßte, welche, begierig den ganzen Erdkreis zu Einer Gemeinde des Gekreuzigten zu vereinigen, auf der Strecke von Jeruſalem bis nach Illyrien hin nicht mehr Raum fand (Röm. 15, 19. 23.) für die Gewalt ihres Würkens, mußte wohl glühen, gerade das Volk der Gemeinde des Herrn einzuverleiben, welches dem Keime nach dieſelbe im mütterlichen Schooße getragen und zur Welt geboren hatte.

V. 3. Dieſer Ausſpruch des Ap., welcher ſehr verſchiedene Auslegungen erhalten hat, ſoll zuerſt von uns nach dem Sinne erklärt werden, welcher dem Unbefangenen ſich als der natürlichſte und richtigſte von ſelbſt darbietet. Das Wort ἀνάθεμα iſt urſprünglich gleich mit ἀνάθημα, wie εὕρεμα und εὕρημα, ἐπίθεμα mit ἐπίθημα (die erſtere Schreibart iſt die der Späteren, welches Theod. zu dieſer Stelle wie auch zu Jeſ. 13. und Zeph. 1. bemerkt (Lobeck, Phryn. p. 446.), und bedeutet etwas von dem gemeinen Gebrauch Ausgeſondertes. Allein ſpäterhin wurde ἀνάθημα in der beſſern Bed. genommen „etwas für die Götter beſonders Niedergelegtes," und ἀνάθεμα in der ſchlechteren „etwas vom gemeinen Gebrauche wegen ſeiner Verworfenheit Abgeſondertes," obwohl auch Verwechſelungen vorkommen. Aehnlich iſt der lat. Sprachgebrauch, nach welchem sacer auch ſo viel als exsecrabilis und intestabilis iſt. So unterſcheidet es nebſt vielen anderen auch Heſych. Da nun dieſes Wort ſowohl bei Profanſcrr. vorkommt, als bei den Helleniſten, ſo fragt es ſich ferner, ob es hier in der Beziehung gebraucht werde, die es im griech. Sprachgebr. hat, oder in der des hebr. Sprachgebrauches. Bei den Griechen iſt es gleich mit κάθαρμα und περίψημα. Mit dieſen Ausdrücken wurden bekanntlich diejenigen bei den Griechen belegt, die zur öffentlichen

Sühne dargebracht wurden, auf welche alſo gleichſam die Schmach und Schuld aller Menſchen übergetragen wurde. Suidas: *οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐνιαυτὸν συνέχοντι τ. κακῶν· περίψημα ἡμῶν γένου, ἤτοι σωτηρία κ. ἀπολύτρωσις, κ. ἐνέβαλον τ. θαλάσσῃ, ὡσανεὶ τ. Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτιννύοντες.* Dergleichen Männer waren Menökeus, Kodrus, Curtius, die Decier. Vgl. auch, was Servius zu Virg. Aen. l. III. v. 56. von der Sühne, welche bei den Maſſiliern ein in's Meer Geſtürzter alljährlich bringen mußte, ſagt. Um den Verſöhnungstod Chriſti zu erläutern, berief ſich auch Orig. auf dieſe allgemein unter den Heiden verbreitete Idee, daß die Schuld mehrerer Menſchen auf Einen könne übertragen werden. Orig. c. Celsum, l. I. c. 31. Im N. T. indeß ſcheint dieſe Idee weder in *ἀνάθεμα* noch 1 Kor. 4, 13. in *περίψημα* zu liegen. Es hat nämlich *περίψημα* dort die allgemeinere Bed. „verächtliche Menſchen," wie dies der Zuſammenhang ausweiſt. Wo aber *ἀνάθεμα* ſonſt vorkommt, Apg. 23, 14. 1 Kor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8. 9., iſt der angegebene griech. Sprachgebr. entweder ganz unzuläſſig oder nur figürlich anwendbar (Vgl. Winer, Neut. Gramm. S. 20.). Da es nun überhaupt auch wahrſcheinlicher iſt, daß P. ſich an den jüd. Sprachgebr. dieſes Wortes angeſchloſſen habe, ſo ſtehen wir nicht an, denſelben auch hier dem *ἀνάθεμα* zuzuſprechen. In den LXX. nämlich entſpricht *ἀνάθεμα* dem hebr. חֵרֶם und *ἀναθεματίζω* wie auch *ἀνατίθημι* dem Zeitwort הֶחֱרִים. Das Wort חֵרֶם nun im Hebr. abgeleitet von dem im Arab. befindlichen Stammworte حرم arcere, bezeichnet gleichfalls die Abſonderung von Menſchen oder Thieren oder Städten für Jehovah; ſolche für ihn abgeſonderte Dinge oder Weſen wurden aber alsdann in Folge deſſen vernichtet oder getödtet, daher hat auch חֵרֶם die Bedeutung „Vertilgungsfluch" Mal. 3, 24. Sach. 14, 11. und הֶחֱרִים hat per met. effect. pro causa die Bed. „vernichten," Jer. 50, 21. Jeſ. 11, 25. Wollten wir nun den Sprachgebrauch von *ἀνάθεμα* aus dieſem alt-hebräiſchen ableiten, ſo würde es heißen können „ein zur Vertilgung Beſtimmter." Es würde dann P., mit andern Worten, für ſeine Brüder den Tod zu leiden bereit ſeyn. Es würde dann *ἀνάθεμα* hier ſoviel ſeyn wie 1 Kg. 20, 42. אִישׁ חֶרְמִי, welches die LXX. gut überſetzen: *ἄνδρα ὀλέθριον*. Dann wäre zu dem

Aus-

Ausſpruche des Ap. zu vergleichen 2 Kor. 12, 15. Dieſe Bed. geben dem *ἀνάθεμα* würklich unter den Alten Hier. quaest. 9. ad Algas., Hilar. ad Ps. 8., unter den Neueren Juſtinian, Beauſ., Elsner, Zeger, Ammon u. A. Gegen dieſe Bedeutung bemerkt aber Chryſ. ſchon im allgemeinen, daß ſie zu matt ſei. Diejenigen, ſagt der dieſe Stelle mit heiliger Entflammung commentirende Biſchof, welche hier an den leiblichen Tod denken, *τῆς σφοδρότητος πόῤῥω κ. μακρὰν ἑστήκασιν. ὁ γὰρ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀποθνήσκων κ. νιφάδας κινδύνων θείς, κ. εἰπών· τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τ. ἀγάπης τ. θεοῦ; θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ λιμὸς ἢ διωγμός; κ. οὐκ ἀρκεσθεὶς τ. λεχθεῖσιν, ἀλλ' ὑπερβὰς τ. οὐρανὸν κ. τ. οὐρανὸν οὐρανοῦ, κ. ἀγγέλους, κ. ἀρχαγγέλους, κ. πάντα τὰ ἄνω περιδραμὼν κ. συλλαβὼν ὁμοῦ τ. παρόντα κ. τ. μέλλοντα, τὰ ὁρώμενα, τὰ νοούμενα, κ. λυπηρά, κ. χρηστά, κ. οὐδὲν ὅλως ἀφείς, κ. οὐδὲ οὕτω κορεσθείς, ἀλλὰ κ. ἑτέραν τοσαύτην κτίσιν τ. οὐκ οὖσαν ὑποστησάμενος, πῶς ὡς μέγα τι λέγων μετ' ἐκεῖνα πάντα, θανάτου τ. προςκαίρου ἐμνημόνευσεν ἄν;* Beſonders ſpricht dagegen, daß, nehmen wir dieſe Ausl. an, das *ἀπὸ Χοῦ* keine paſſende Erkl. leidet. Denn es muß alsdann entweder *ἀπό* in der ſeltneren Bed. von *ὑπό* genommen und Chriſtus als der Veranlaſſer des Todes angeſehen werden. Es könnte dann der rabb. Sprachgebr. verglichen werden, in welchem שַׁמַּתָּא דְיי״ eine gewöhnliche Formel iſt. Dieſer Zuſatz wäre aber hier allzu müßig, und wenn er auch nicht müßig wäre, ſo würde man ſich doch nicht erklären können, warum der Ap. ſich gerade von Chriſto und nicht vielmehr von Gott zum Tode verdammt wiſſen will. Oder man müßte mit Elsn. und Carpz. das *ἀπὸ Χοῦ* mit *ηὐχόμην* verbinden, welches aber ein im Griech. ungebräuchlicher Latinismus wäre (petere ab aliquo; im Griech. *εὔχεσθαι τῷ θεῷ* oder *πρὸς τ. θ.*). Dieſe Conſtr. wäre an ſich hart, und man könnte dabei eben ſo wenig begreifen, warum der Ap. gerade dieſen Zuſatz macht. Wir ziehen es daher vor, dem *ἀνάθεμα* eine Bed. zu geben, welche das entſprechende חֵרֶם im neu-hebr. oder rabb. Sprachgebrauche hat, und welche auch in allen neuteſtamentlichen Stellen, wo es vorkommt, vorwaltet. Bei den Rabb. bezeichnet nämlich חֵרֶם einen Bann, wodurch Jemand von dem Umgange, dem Synagogenbeſuch und

anderen Vorrechten ausgeſchloſſen wird. Es konnte dieſe Bed. aus der altteſtamentlichen ſich entwickeln, und ſchon Esr. 10, 8. wird das חֵרֶם über das Eigenthum eines Strafbaren in Verbindung mit deſſen Ausſchluß aus dem קְהַל הַגּוֹלָה erwähnt. Die ſpäteren Rabbinen unterſchieden einen dreifachen Bann. Der erſte, leichteſte Grad war נִדּוּי (seclusio), dieſer Bann beſtand in der vier Ellen weiten Entfernung von allen Hausgenoſſen und dauerte einen Monat. Der zweite Grad war חֵרֶם; mit dem in dieſem Grade Stehenden darf Niemand lernen, handeln, eſſen, trinken; auch der Zutritt zur Synagoge (nach dem Talm. Tract. Middot durften ſie freilich in den Tempel; allein wahrſcheinlich nur ins atrium gentium, wo auch die Unreinen ſeyn durften) iſt ihm verwehrt. Der dritte Grad des Bannes hieß שַׁמַּתָּא (vgl. über die Etymologie dieſes Worts Joſt, Geſchichte der Jsraeliten, Th. 3. S. 150.). Mit ihm war Abſonderung von Gottesdienſt und Umgang für immer verbunden. R. Salomo ſagt: Wer mit Schammatha verbannt iſt, iſt wie das Fett an den heißen Ofen geſchmiert, es trocknet ein und kehrt nie wieder. Wie furchtbar bei den Juden das Bannſprechen war, ſieht man aus der ſchaudererregenden Bannformel in Buxtorf's Lexicon Talm. p. 828. Noch mehrere der Art hat Imbonati, Bibl. Rabb. p. 450 sqq. Bezeichnet demnach *ἀνάθεμα* hier den durch den Bann Verfluchten, ſo iſt das *ἀπό* auch ſehr natürlich aufzufaſſen als Bezeichnung des Terminus, wie Gal. 5, 4. *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ Χοῦ*. Das *Χριστός* nehmen nun mehrere Erkll. metonymiſch als Bezeichnung des Körpers Chriſti, nämlich der Gemeinde. So Grot., Hammond, Selden u. A., wie auch Theod., zwar nicht hier, aber zu 1 Kor. 16, 22. das *ἀνάθεμα* erklärt: *ἀλλότριος ἔστω τ. κοινοῦ σώματος τ. ἐκκλησίας*. Es käme darauf an, ob *Χριστός* würklich ohne Weiteres für *ἡ ἐκκλησια Χοῦ* ſteht. Die Stelle 1 Kor. 12, 12. möchte noch nicht hinreichen dies zu beweiſen; denn dort bezeichnet *Χρ.* doch nicht geradezu die Kirche, ſondern den in der Kirche waltenden Chriſtus. Wenn daher auch P. von der Trennung von der Kirche ſprechen ſollte, ſo wäre es doch immer zugleich eine Trennung von den Gnadengütern in Chriſto. Und ſo unterſcheidet ſich dieſe Auffaſſung nicht weſentlich von der älteſten, welche unter *Χριστός* Chriſtum ſelbſt, die Gemeinſchaft mit ihm und alle Güter des Heils verſteht, die

in ſeiner Gemeinſchaft zu finden ſind. So Orig., Chryſ., Theod., Oek., Calv., Bucer, Witſius, Beng. u. A. Vortreff-lich ſprechen über die Liebe, die P. hier ausdrückt, folgende Erkll. Chryſ.: *καὶ γὰρ πελάγους παντὸς εὐρυτέρα κ. φλογὸς ἁπάσης σφοδροτέρα ἦν αὕτη ἡ ἀγάπη, κ. οὐδεὶς αὐτὴν κατ᾽ ἀξίαν ἀναγορεῦσαι δυνήσεται λόγος, ἀλλ᾽ ἐκεῖνος μόνος οἶδεν αὐτὴν ὁ μετὰ ἀκριβείας αὐτὴν κτησάμενος.* Photius: *ὃν οὐδὲν δύναται χωρίσαι τ. ἀγάπης τ. θεοῦ, οὐ θάνατος ἀπειλούμενος, οὐ ζωὴ προτεινομένη, οὐ τὰ ἐκεῖθεν ἁπλῶς, οὐ τὰ ἐνταῦθα, οὐχ ὅπερ ἂν τις ἐπινοήσῃ. ὃν τοίνυν οὐδὲν χωρίσαι δύναται, πῶς αὐτὸς ἑκουσίως ἀφίσταται; τί οὖν ἐστὶ τοῦτο; πῶς συμβήσεται τ. ἀσυμβάντα; πρῶτον μέν φαμεν, ὅτι οὐκ ἔστι ταῦτα ἐναντία. οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τὸ ἀγαπᾶν τ. Χὸν οὕτως ὥςτε μήτε διὰ κολάσεως μήτε δι᾽ ὑποσχέσεως πάσης ἀφίστασθαι τ. ἀγάπης αὐτοῦ, κ. τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλήσιον οὕτως, ὥςτε τ. σωτηρίαν αὐτῶν ἴσην κ. μείζονα τῆς ἰδίας ἡγεῖσθαι σωτηρίας, οὔκουν ταῦτα ἐναντία, ἀλλὰ κ. μᾶλλον συνᾴδοντα. ὁ γὰρ ἀγαπῶν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἀγαπᾷ καὶ τ. δεσπότην κ. ἔμπαλιν. ναί, φησί τις, ἀλλ᾽ ἐνταῦθα προκρίνει τὴν τοῦ πλησίου ἀγάπην τῇ πρὸς τ. θεόν, κ. εὔχεται ἐκεῖνον ἀπαρνήσασθαι τοῦ ἐκείνους κερδῆσαι. ὁ δὲ Χριστός φησιν· ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμέ, οὐκ ἔστι μου ἄξιος· ἀλλ᾽ οὐκ ἔστι τοῦτο φιλεῖν ὑπὲρ τ. Χόν. τί γὰρ ἦν τὸ φιλεῖν ἐκείνους; τὸ οἰκειῶσαι αὐτοὺς τῷ Χῷ. πῶς οὖν ἐστὶ φιλεῖν ἐκείνους ὑπὲρ τ. Χόν, ὅπου κἀκείνους εἰς τ. φιλίαν κ. ὑπακοὴν ἑλκύσαι ἔσπευδε τ. Χοῦ; —— κ. γὰρ διϊστάμενος Π. ὑπὲρ τ. δόξης τ. Χοῦ κ. τῆς ἐν αὐτῷ τῶν Ἰουδαίων ἑνώσεως, ῥᾷον πάλιν ἡνοῦτο κ. συνήπτετο, ὥςπερ τις πῶλος μικρὸν τῆς μητρὸς ἀποσπασθείς, κ. οὕτως πάλιν αὐτός τε ἐσώζετο, κ. ὁ Χὸς ἐπὶ πλέον ἐδοξάζετο, κ. τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἐσώζετο, κ. αἱ διαθῆκαι κ. ἐπαγγελίαι εἰς πέρας ἤρχοντο. μᾶλλον δὲ οὕτως διϊστάμενος οὐ διΐστατο, ἀλλὰ πλέον ἡνοῦτο. ἢ οὐ δοκεῖ σοι ὅτε Τιμόθεον περιέτεμνεν, ὅτε αὐτὸς ἡγνίσατο, ὅτε τὰ τοῦ νόμου ἐτέλει τ. χάριν κηρύσσων, ὅτι τρόπον τινὰ πρὸς τ. χάριν ἐδόκει διΐστασθαι κ. ἑαυτῷ ἐναντιοῦσθαι; ἀλλ᾽ οὔτε διΐστατο οὔτε ἑαυτῷ ἠναντιοῦτο. ὑπὲρ γὰρ τ. χάριτος κ. τοῦ προςαγαγεῖν πάντας τ. Χῷ κ. ταῦτα κ. τἄλλα πάντα ἔπραττεν.* Bengel: Verba humana non sunt plane apta, quibus includantur motus animarum sanctarum, neque semper iidem

sunt motus illi, neque in earum potestate est, tale semper votum ex sese elicere. Non capit hoc anima non valde provecta. De mensura amoris in Mose (Exod. 32, 32.) et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit, sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus. Apud ipsos illos duumviros intervalla illa, quae bono sensu ecstatica dici possint, subitum quiddam et extraordinarium fuere. Witſius: persuasus sum, non esse illos harum rerum aestimatores, qui cogitationes suas longe supra illius, quae plerumque obtinet et laudari solet, charitatis teporem extollere non didicerunt. Si quis quodammodo saltem divini amoris raptus expertus est, is demum rite cognoscet, omnia sic amantis vota et verba ad vivum resecanda non esse. Dem iſt auch ganz ſo; die Einwendungen gegen dieſen portentosus amor, wie ihn Bucer nennt, kommen nur von einer kühlen Betrachtungsweiſe her, welche ganz vergißt was ein liebendes Gemüth in der Gluth der Begeiſterung auszuſprechen fähig ſeyn kann. Eben ſo wenig werden wir uns daher entſchließen können anzunehmen, daß P. bloß eine gewöhnliche, ſprüchwörtliche Redensart der Morgenländer angewandt habe. Die Araber nämlich, um ihre ſtarke Liebe zu bezeugen, bedienen ſich des Ausdrucks نفسى الفدا لك „meine Seele iſt Loskaufung der deinen.“ So in dem Verſe:

روحى الفدا لاحبآى وان نقضوا
عهد المصون الذى العهد لا نقضا

Vgl. Caab Ben Zohair, ed. Lette Lugd. Bat. 1748. p. 97 sqq. und Schultens zu Haririi Consessus, Franeq. 1731. p. 83. Maimonides zu Sanhedrin, fol. 18, 1. zur Erkl. des talm. Ausdrucks הֲרֵינִי כַּפָּרָתְךָ „Siehe ich bin deine Loskaufung, Sühne,“ bemerkt, daß dies ein gewöhnlicher Ausdruck der Liebe ſei. Allein ſchon die gewichtvolle Art, wie P. ſeine Worte einleitet, erlaubt uns nicht eine bloß ſprüchwörtliche Redensart anzunehmen, welches auch dann um ſo weniger möglich iſt, wenn wir *ἀνάθεμα ἀπὸ Χοῦ* nicht vom Tode Pauli verſtehen. Man vergleiche übrigens über *ἀνάθεμα* in dieſer Stelle die ſehr gelehrte Abhandlung von Witſius, Miscellanea Sacra T. II. und De Prado Obss. selectae, ed. Fabric. Hamb. 1712. ad h. l. Wir ſchrei-

ten nunmehr zur Erkl. der übrigen Worte, wobei ſich uns noch eine verſchiedene Auffaſſung des Satzes zeigen wird. —— Ὑπὲρ τ. ἀδ. Wir können das ὑπὲρ in ſeiner engeren Bed. „anſtatt, an der Stelle von" nehmen. Das Wörterbuch Baal Aruch führt unter כל die bei den Rabbinen gewöhnliche Formel הֲרֵינִי כַּפָּרָתוֹ auf, und bemerkt dabei, ſie bedeute ſo viel als הֲרֵינִי בִּמְקוֹמוֹ לִסְבֹּל עֲוֹנוֹתָיו „Siehe da bin ich an ſeiner Stelle ſeine Schuld zu tragen." Nach dem ihnen bei Anwendung jener Formel gewöhnlichen Sprachgebr. müßte alſo das ὑπέρ ganz die ſtellvertretende Bed. haben. Auch in dem griech. Sprachgebr. hatte ὑπέρ in Verbindung mit περικάθαρμα dieſe Bed. Witſius, de Prado, Beng. machen darauf aufmerkſam, daß die Juden würklich von dem Reich Chriſti ausgeſchloſſen werden ſollten, daß alſo, wenn P. an ihrer Statt ein von Chriſto Verbannter werden wollte, daß ὑπέρ in der ſtellvertretenden Bed. zu nehmen ſei. Doch dünkt es uns vorzüglicher, die Bed. des ὑπέρ nicht zu urgiren, ſondern es in der allgemeineren zu nehmen „zum Beſten für." —— T. συγγενῶν μου κ. σ. (nach DEF S. τῶν κατὰ σάρκα). Dies drückt aus, inwiefern ihm die Iſraeliten, dem menſchlichen Gefühle nach betrachtet, ſo theuer ſind, während V. 4. und 5. anzeigt, inwiefern ſie ihm als Gläubigem ſo wichtig ſeien. In dem hinzugefügten κατὰ σάρκα hat σάρξ die Bed. „die leibliche Abkunft," im Gegenſatz zu einer geiſtlichen Verbindung. —— Ηὐχόμην. Die Vulg., Cypr., Ambr., Pel., Bucer, Heum. u. A. überſetzen es im Latein. durch das Imperf. indicat. und dadurch entſteht noch eine Erklärungsweiſe, welche von den bisher angegebenen verſchieden iſt. Pel. nämlich und nach ihm Andere erklären: optabam aliquando, cum persequerer Xm. Der Zuſammenhang, den dieſer Satz zufolge dieſes Verſtändniſſes mit dem vorhergegangenen haben ſoll, iſt dann folgender: „Ich habe (im Schluß des 8ten Cap.) die Liebe Chriſti zu uns (oder wie Heum. will: meine Liebe zu Chriſto) ſo eindringlich in ihrer Größe beſchrieben, daß ich nicht umhin kann hinzuzuſetzen, wie ſehr es mich betrübt, früher gewünſcht zu haben, um meiner Brüder willen lieber durch einen Bann von Chriſto geſchieden zu bleiben." Die Erkl. indeſſen zerreißt ganz und gar den Zuſammenhang. Ueberdieß ſtände dieſe Bezeugung des Schmerzes, ſobald ſie in unmittelbarer Verbin-

dung mit dem Schluß des achten Cap. gedacht werden ſoll, viel zu abgeſondert von den letzten Verſen des 8ten Cap. da. Die ganze V. 4. und V. 5. folgende Beſchreibung der Vorzüge der Iſraeliten wäre eigentlich zwecklos, und eben ſo unnöthig müßte die nähere Beſchreibung des *ἀνάθεμα* durch das *ὑπὲρ τ. ἀδελφῶν μου* erſcheinen. Richtiger werden wir alſo an dieſer Stelle das Imperfectum im Deutſchen durch den Conjunct. überſetzen „ich möchte es wünſchen.“ Und zwar drückt gerade der Indic. des Imperf. das Unmögliche deſſen aus, was man wünſcht, weswegen man denn auch eigentlich nicht wünſcht, während der Optativ die Möglichkeit des Gewünſchten zugiebt, das Präſens die Gewißheit vorausſetzt. Vgl. Gal. 4, 20. und Winer, Gramm. Excurſe, S. 90. —— *Αὐτὸς ἐγώ.* Erasm.: ipse qui tantum laborarim, ne seiungar a Christo. Theod.: *σφόδρα ἁρμωδίως παρενέθηκε κ. τὸ αὐτὸς ἐγώ, τῶν ἤδη περὶ τ. ἀγάπης περὶ τ. Χὸν εἰρημένων ἀναμιμνήσκων.*

V. 4. Während P. V. 3. durch das *τ. συγγ. μου κατὰ σ.* ausdrückte, wie ſchon die menſchlichen Gefühle ihn zur beſondern Liebe der Juden bewögen, giebt er nun an, wie jeder Jünger Chriſti durch den beſonderen Platz, den die Juden in der Oeconomie Gottes einnehmen als Canal des göttlichen dem Menſchengeſchlecht mitgetheilten Lichtes, zu beſonderer Liebe dieſes Volkes entflammt werden müſſe. Es ſind aber dieſe Vorzüge der Iſraeliten, die P. nahmhaft macht, ſolche, die nicht auf ihren Verdienſten, ſondern auf der freien Gnade Gottes beruhen. Chryſ.: *ἐκεῖνα τίθησιν, ἅπερ τ. τοῦ θεοῦ δωρεᾶς ἐστὶν ἐνδεικτικὰ μόνον, οὐκ ἐκείνων ἐγκώμια.* —— *Ἰσραηλῖται.* Dieſer Name iſt ehrenvoll, weil er auf den ehrenvollen Namen zurückweiſt, welchen der Stammvater ſelbſt von Gott erhalten hatte „Gotteskämpfer.“ 1 Moſ. 32, 29. So wird er als beſonders rühmendes Epitheton mit *σπέρμα Ἀβραάμ* verbunden 2 Kor. 11, 22. und dort ſowohl als auch Phil. 3, 5. neben *Ἑβραῖος* gebraucht. Theod.: *ἦν τοῦτο τὸ ὄνομα καθάπερ τις κλῆρος εἰς τ. ἐκγόνους παραπεμφθέν.* —— *Ὧν ἡ υἱοθεσία.* Indem Gott Iſrael für ſein beſonderes Eigenthum (סְגֻלָּה) erklärte, in welchem er ſelbſt König war, konnte auch Iſrael ſich einer Kindſchaft, d. h. eines näheren Verhältniſſes zu Gott rühmen. Darum wird auch Gott der Vater der

Theokraten (5 Moſ. 32, 6.), die Iſraeliten werden ſeine Kinder (5 Moſ. 14, 1. 32, 5.) genannt. Doch wie die ganze iſraelitiſche Theokratie nur äußerlich vorbildet, was der neue Bund innerlich gewährt, ſo iſt auch dieſe *υἱοθεσία* der Iſraeliten nur äußerliche Annahme zur Kindſchaft, bei welcher im Innern noch das *πν. δουλείας* (Cap. 8, 14.) fortdauerte. Vgl. Gal. 4, 1. —— *K. ἡ δόξα.* Die einfachſte Erkl. dieſes Worts iſt die, daß es entweder als eine Epexegeſis von *υἱοθεσία* angeſehen wird oder als mit demſelben ein Hendiadyoin bildend. Jene Annahme der Iſraeliten zur Kindſchaft gab ihnen herrliche Vorrechte, ſo daß dieſelbe hätte *υἱοθεσία τῆς δόξης* genannt werden können. So verſteht es Orig., Theod., Chryſ., Anſ., Hunnius, Calov. u. A. Indeß könnte auch *δόξα* hier per meton. effect. pro causa die Bundeslade Iſraels bezeichnen, welche 1 Sam. 4, 21, 22. כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל genannt wird. So Calv., Grot., Koppe. Oder, was noch mehr für ſich hätte, es könnte die *δόξα* hier jene ſichtbare Erſcheinung Gottes anzeigen, welche im A. T. כְּבוֹד י״י genannt wird. Nach der Darſtellung des A. T. nämlich erſcheint Gott nicht ſelbſt, ſondern in einem ihn offenbarenden Weſen, welches theils mehr theils weniger perſönlich gefaßt wird. Gewöhnlich erſcheint als Repräſentant Jehovah's der Engel Gottes מַלְאַךְ י״י (vgl. darüber die gründliche Abhandl. von Vitr., Observv. sacrae, T. II., de angelo sacerdote), und als ſolcher wird er identificirt mit Jehovah 1 Moſ. 16, 17. womit vgl. V. 13. 1 Moſ. 3, 11. womit vgl. V. 16. 2 Moſ. 3, 2. vgl. V. 4. beſonders 2 Moſ. 34, 5. und 33, 19. Derſelbige, der 2 Moſ. 32, 34. und 33, 2. der Engel Gottes hieß, wird 2 Moſ. 33, 14. das Angeſicht Gottes genannt. Ja Jeſ. 64, 9. wird von einem Engel des Angeſichts geſprochen. Nach einer andern minder hypoſtaſirenden Auffaſſung wird dieſer Offenbarer Gottes als ſeine Herrlichkeit dargeſtellt, inſofern die Herrlichkeit, das Ausſtrahlen eines Weſens, eben ſo ſehr das Hervortreten deſſelben aus ſeiner Verborgenheit anzeigt, wie das Enthüllen des Antlitzes. Dieſe Herrlichkeit Gottes erſcheint vorzugsweiſe als Repräſentant Jehovah's in der die Bundeslade bedeckenden Wolke, aus der Gott zu Moſe ſprach (2 Moſ. 40, 34. 35. 3 Moſ. 9, 6. 2 Moſ. 25, 22.). Und zwar iſt dieſes Wohnen, wie R. Bechai ſagt (Buxt. de arca foed. c. 10.

p. 109.), nicht als eine Einſchränkung des allgegenwärtigen Gottes zu denken, ſondern es iſt wie das Erfülltwerden einer am Meere gelegenen Höhle durch Waſſer, ohne daß das Meer kleiner wird. Doch auch außerdem, wenn von der Erſcheinung Gottes die Rede iſt, wird von dem Erſcheinen ſeines כָּבוֹד geſprochen. Ez. 1, 20. 10, 4. 1 Kg. 8, 10. Der Targum endlich braucht ſtets שְׁכִינְתָּא י״י als Umſchreibung Gottes und auch die LXX. hat an einigen Stellen, wo vom Erſcheinen Gottes die Rede iſt (Jeſ. 6, 1.) *δόξα τ. θεοῦ*, ohne daß im Hebräiſchen das entſprechende כָּבוֹד ſteht. Daß nun P. hier als einen beſonderen Vorzug der Iſraeliten die Theilnahme an jenen Theophanien angeben wolle, iſt die Meinung von Thom. A., Beza, Juſtin., Turr., Heum. u. v. A. Ein Vorzug war dies nun allerdings, indeß möchte doch von dieſer göttlichen Erſcheinung nicht wohl geſagt werden können, daß ſie auf dieſelbe Art Beſitzthum der Iſraeliten war, wie das, was P. außerdem anführt, zudem da der zweite Tempel, nach dem ausdrücklichen Ausſpruche der Juden, der Schechina ermangelte. Dazu kommt, daß man, wenn *δόξα* hier das hebr. כְּבוֹד י״י bezeichnen ſoll, durchaus den Zuſatz *τ. θεοῦ* erwarten würde, wenn man nicht etwa ſagen wollte, daß der Ap. nicht die hebr. Phraſe nachbildete, ſondern die chaldäiſche, wo שְׁכִינְתָּא absolute ſteht. Wir ziehen es aus den angegebenen Gründen vor, bei der zuerſt genannten Erkl. zu bleiben, nach welcher *δόξα* im allgemeinen die preiswürdigen Vorzüge des Volks Gottes bezeichnet. —— *Αἱ διαθῆκαι.* Hätte der Menſch die Idee eines Bundes des Unendlichen mit ihm dem Staube erfunden, ſo wäre es die kühnſte und verwegenſte. Nun da ſie von Gott gegeben, iſt ſie die anbetungswürdigſte. Von Noah an erfuhren alle Patriarchen die Auszeichnung dieſer *διαθῆκαι*, daher auch hier der Plur. geſetzt iſt, wie Eph. 2, 12. Orig. will, daß *διαθῆκαι* die einzelnen Erneuerungen der Gnadenverſicherung Gottes durch die Propheten ſeien. Wenigſtens ſind wohl auch dieſe nicht auszuſchließen. Unpaſſend ſcheint aber die Erklärung Beza's und Grot., daß *διαθῆκαι* per. met. für die Tafeln des Bundes ſtehen, denn dann wäre *νομοθεσία* überflüſſig. —— *Ἡ νομοθεσία.* Das Wort wird auch bei den Profanſcr. gleich mit *νόμος* gebraucht. So auch 2 Makk. 6, 23. Die Geſetze Iſraels zeichneten es aus vor

andern Völkern, daß dieſelben es darum beneiden mußten, 5 Moſ. 4, 5. 6. Pſ. 147, 19. 20. Vgl. Röm. 2, 18. 19. 20. 7, 12. —— Ἡ λατρεία. Theod.: ἡ νομικὴ ἱερουργία. Orig.: sacerdotalia officia. Es entſpricht dem Hebr. עֲבוֹדָה 2 Moſ. 35, 24. 30, 17. Im talm. Tractat Pirke Avoth, C. 1. findet ſich ebenfalls תּוֹרָה und עֲבוֹדָה neben einander, indem es heißt: Simon der Gerechte ſagte: Durch drei Dinge beſteht die Welt, durch die תּוֹרָה, durch die עֲבוֹדָה und durch גְּמִילוּת חֲסָדִים. Grot. will es verkehrterweiſe vornämlich auf das Paſchalamm einſchränken. —— Αἱ ἐπαγγελίαι. Einige, wie Juſtin., Grot., Carpz., wollen es gleich mit εὐλογίαι בְּרָכוֹת nehmen, und auf die Verheißungen beziehen, welche der Geſetzerfüllung ertheilt worden. Allein dann iſt der Sinn matt. Ἐπαγγελίαι auch im Plur. bezeichnet nicht ſelten (Röm. 15, 8. Gal. 3, 16. Hebr. 11, 13. 17. 33.) Verheißungen, und wohl mögen hier, eben ſo wie C. 3, 2. unter λόγια, beſonders die Weiſſagungen auf die meſſ. Zeit darunter verſtanden ſeyn.

V. 5. Es iſt dem Ap. darum zu thun, die Vorzüge der Israeliten recht ins Licht zu ſtellen, um ſeine Liebe zu ihnen zu rechtfertigen. Zugleich ging aber auch daraus ihre Schuld deutlicher hervor. Ambr.: tanta praeconia nobilitatis Iudaeorum enumerat, ut omnibus pro his dolorem incutiat, quia, non recipiendo Salvatorem, praerogativam patrum et promissionis meritum perdiderunt, peiores gentilibus facti. Propensius enim malum est dignitatem perdidisse quam non habuisse. Hier. qu. X. ad Alg.: Christus, iste tantus ac talis, ab eis non recipitur, de quorum stirpe generatus est. In quibus igitur tanta fuerunt bona, dolet cur nunc tanta mala sint. —— Ὧν οἱ πατέρες. Den Erzvätern beſchloß Gott die Verheißungen zu geben, an ſie knüpft ſich alſo die ganze Herrlichkeit des meſſianiſchen Gottesreiches (Röm. 11, 28.). Obwohl alle ausgezeichneten Männer des A. B. πατέρες genannt wurden (Sirach 44. die Ueberſchrift und V. 1 ff., eben ſo heißt David πατήρ Apg. 2, 29.), ſo iſt es doch wahrſcheinlicher, daß hier die Benennung im engeren Sinne ſich nur auf Abraham, Iſaak und Jakob bezieht, denen die Verheißungen geſchehen, und nach welchen Gott ſich zu nennen ſich herabließ, 2 Moſ. 3, 13., wo Gott heißt אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם vgl. Matth. 22, 32. ——

K. ἐξ ὧν ὁ Χ. τὸ κατὰ σ. Dies iſt die größte Gnadenerweiſung Gottes, deren Israel gewürdigt worden iſt — der Meſſias ſelbſt iſt aus dieſem Geſchlecht hervorgegangen. Calv.: neque enim nihil aestimandum est, cognatione carnali cum mundi servatore cohaerere: nam si honoravit universum hominum genus, quum se naturae communione nobis copulavit, multo magis eos, quibuscum habere voluit arctum coniunctionis vinculum. Ueber κατὰ σάρκα vom Meſſias gebraucht vgl. Röm. 1, 3. —— *Ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τ. αἰῶνας· ἀμήν.* Es ſcheint, wenn wir ohne vorgefaßte dogmatiſche Meinung den Ausſpruch exegetiſch prüfen, daß Chriſtus ſelbſt θεὸς ἐπὶ πάντων genannt werde. Da dieſe Auffaſſung ſich als die zunächſt liegende darbietet, werden wir ſie zuerſt entwickeln. Das Part. mit dem Artikel vertritt die Stelle des verb. fin. mit dem Relativ, wie öfter (Joh. 1, 18. 3, 13. 12, 17. beſonders aber 2 Kor. 11, 31., wo in ähnlicher Verbindung ſteht: ὁ θεὸς κ. πατὴρ τ. κυρίου ἡμῶν οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τ. αἰῶνας), iſt alſo aufzulöſen in ὅς ἐστι, wie der Syrer thut. Der Ap. hatte gerade hier Veranlaſſung, das Höchſte zu ſagen, was vom Meſſias ſich ſagen ließ, denn es war ihm ja darum zu thun, den Juden zu zeigen, welch' unendlicher Gnadenerweis an ihnen es ſei, daß ſie in ſo naher Beziehung zum göttlichen Erlöſer ſtänden. Dazu kommt, daß das vorausgegangene κατὰ σάρκα, wie Orig., Theod. bemerken, hier eben ſo eine Beſchreibung des Höheren in Chriſto nach ſich zieht, wie Röm. 1, 3. Das ἐπὶ πάντων ſoll das θεός genauer beſtimmen, indem es anzeigt, daß P. Chriſtum mit dem, der allein wahrer Gott iſt, mit dem allmächtigen Jehovah ſelbſt, gleich ſetzen will. Im Hebr. iſt אֱלֹהֵי צְבָאוֹת und שַׁדַּי eben ſo wie bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern (in der Offb. Joh.) das in der LXX. dieſen beiden Worten entſprechende ὁ παντοκράτωρ Bezeichnung des allein wahren Gottes. Es wäre zu dieſem Ende freilich angemeſſener, daß das θεός den Artikel hätte, doch ſteht θεός, auch wenn es den wahren Gott anzeigt, zumal wo es Prädikat iſt, öfters (Joh. 1, 6. 13. 18. 3, 1. 2 Kor. 1, 21.) ohne Artikel. Hier konnte überdies wegen des eben vorangegangenen ὁ ὤν nicht wohl der Art. geſetzt werden. Weit weniger empfiehlt ſich die Erkl. von Beza, Limb. u. A., πάντων

als Maſc. anzuſehen und auf die Väter zu beziehen, über welche Chriſtus erhaben ſei. Vor εὐλογητός haben wir ein Comma zu ſetzen. Aus Andacht pflegten die Juden bei Nennung des Namens des höchſten Gottes, zumal wenn ſie beſondere Gnadenerweiſe deſſelben namhaft machten, dem Namen eine Doxologie beizuſetzen. So Paulus Gal. 1, 5. 2 Kor. 11, 31. Insbeſondere thaten ſie dies auch, wenn ſie die Läſterungen Anderer gegen den Namen Gottes erwähnten, ſ. zu Röm. 1, 25. Daher iſt es zu erklären, daß bei den ſpätern Juden, ſtatt den Namen Gottes zu nennen, die Umſchreibung gewöhnlich iſt הקדש ברוך הוא, ja ſchon im N. T. finden wir ὁ εὐλογητός als umſchreibende Benennung Gottes, Marci 14, 61. So zeigt dann dieſe Doxologie, die ſonſt nur Gott zukommt (Luc. 1, 68. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. und die ſchon angeführten Stellen), daß der Erlöſer, in unzertrennlicher Einheit mit Gott verbunden, nach Paulus, gleicher Ehre mit Gott theilhaftig werde. Als eine Parallele kann verglichen werden Offb. 5, 13., wo dem Lamme dieſelbe erhabene Doxologie gebracht wird, wie dem höchſten Gotte. 2 Petr. 3, 18. Man könnte nun einwenden, daß es dem pauliniſchen Lehrbegriff zuwider geweſen ſei, Chriſtum mit dem Vater an Weſen und Macht völlig gleich zu ſetzen. Doch iſt dies mit nichten der Fall. Allerdings iſt nach dem Lehrbegriffe Pauli Gott der Vater der Urgrund alles Seyns, es giebt nur Einen Gott als Urquell alles Seyns, 1 Kor. 8, 6. (Joh. 5, 26. heißt es nach derſelben Anſicht, daß der Vater dem Sohne die Macht gegeben das Leben zu haben in ſich ſelber), der Sohn iſt nur ein Abbild ſeines Seyns, Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4. (Mit dem hier von Paulo gebrauchten εἰκών iſt gleich ἀπαύγασμα Hebr. 1, 3.). Allein eben als Abbild des göttlichen Seyns iſt auch der Sohn in nichts von dem Vater unterſchieden, ſondern drückt Gottes Seyn vollkommen aus. Wie die Kirche es bezeichnet, iſt die ἀγεννησία die einzige Eigenſchaft, die der Vater allein beſitzt. In dem Sohne wohnt weſenhaft die ganze Fülle des göttlichen Lebens, Kol. 2, 9. Er hat ἴσα τῷ θεῷ, Phil. 2, 6. In 1 Tim. 3, 10. dürfte allerdings die Lesart ὅς die richtigere ſeyn, allein es wird der Sohn geradezu θεός genannt Tit. 1, 3. 2, 13. Darum iſt denn auch der Sohn der Gegenſtand der Anbetung aller Engel und Menſchen, Phil. 2, 10. Man kann nicht als eine widerſprechende Stelle 1 Kor. 8, 6.

anführen, denn die *κυριότης* (welche Chriſto als dem Offenbarer des verborgenen Gottes, als dem Herrn des zu Einem großen Gottesſtaate vereinigten Geiſterreiches vorzugsweiſe gebührt) ſchließt die *θεότης* eben ſo wenig aus, als die *θεότης* die *κυριότης*. Auch widerſpricht der Gleichheit des Göttlichen in Chriſto mit dem Vater nicht 1 Kor. 15, 22—29., denn in dieſer Stelle wird uns eben ſo wie 1 Kor. 8, 6. nicht bloß von dem Göttlichen in Chriſto geſprochen, ſondern von dem Erlöſer nach ſeiner ganzen göttlich-menſchlichen Perſönlichkeit, der dann ſeine Herrſchaft dem Vater übergiebt, wenn die Erlöſung ſubjective der ſündigen Menſchheit zu Theil geworden und Gottes Leben durch die ganze Maſſe der gläubigen Menſchheit verbreitet iſt. Richtig daher Aug. zu jener Stelle, de trin. l. I. c. 8.: X. in quantum Deus est, nos cum illo subiectos habet, in quantum sacerdos, nobiscum illi subiectus est. Was demnach P. über das Verhältniß des Sohnes zum Vater und des mit der Menſchheit verbundenen *εἰκὼν τ. θεοῦ* zu Gott ſelbſt lehrt, iſt vollkommen übereinſtimmend mit Johannis Lehre (vgl. die treffliche Schrift: Kleuker, Johannes, Petrus und Paulus, als Chriſtologen, Riga 1785.). Ja es läßt ſich zeigen, daß die jüdiſche Theologie in den Jahrhunderten nach Chriſto eben ſo eine Identität der Perſönlichkeit des Meſſias mit Gott annahm und lehrte. Einerſeits wurde von dieſen Theologen der Meſſias als heiliger Menſch geſchildert, welcher aus dem Stande der Erniedrigung zum Stande der Erhöhung gelangen ſollte (Maii Theol. Iud. loc. VIII. §. 12. Martini Pugio fidei, passim), andrerſeits als die Schechinah ſelbſt (Sommeri Theol. Soharica, Thesis VIII. p. 35. et 38 sqq. Bertholdt, Christologia, p. 132. et 133.). Nach der Lehre des Buchs Sohar (deſſen Abfaſſung wohl zufolge der beſonders von Schöttg. gegen Gläſener urgirten Gründe nicht ſpäter als in das zweite Jahrhundert nach Chriſto zu ſetzen iſt), ſpiegelt ſich der Alte in dem זְעֵיר אַנְפִּין, dem kleinen Antlitze, von dieſem ergießt ſich das Licht auf alle Geſchöpfe, und alle ſtrahlen ihr empfangenes Licht wieder dem Alten zu (Idra Rabba, Sect. VIII. §. 126.). Daſſelbe kleine Antlitz heißt auch Schechinah (d. i. die Fülle Gottes) und wird geradezu דְּיוֹקְן d. i. *εἰκών* genannt, es iſt der Anfang aller Creatur. Es heißt auch Metatron (mediator) und begreift die obere

und die untere Welt im Centrum, weil es nach dem Bilde Gottes geſchaffen. Dies ſind die buchſtäblichen Ausdrücke darüber im Sohar. Uebereinſtimmend damit lehrt das Buch Jezirah (deſſen Zeitalter ſich nicht beſtimmen läßt, das aber ſchon in der Gemarah citirt wird, ſo daß es nicht wohl ſpäter als ins 5te Jahrhundert fallen kann). Es heißt daſelbſt (Liber Iezira, ed. Rittang. Amst. 1642. §. 2.): „Die zweite Intelligenz iſt die erleuchtende, ſie iſt die Krone der Schöpfung זוֹהַר הָאַחְדוּת הַשָּׁוֶה, der mit der Einheit völlig gleiche Glanz, der über alle Häupter erhaben.“ Vermöge dieſer Vorſtellung von dem Uroffenbarer Gottes, welcher die ganze Fülle des göttlichen Lebens in ſich aufnehmend ſie auf die anderen Weſen ausſtrahlt, und vermöge der Anſicht, daß eben dieſer Uroffenbarer und Vermittler der höheren und niederen Welt in der Menſchheit des Meſſias erſchienen ſei, wird denn auch der Meſſias von den jüdiſchen Theologen als identiſch mit Gott betrachtet. Er führt den allerheiligſten Namen Jehovah und auch den Namen הקב״ה d. i. הַקָּדֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, welches dann vollkommen damit übereinſtimmt, daß Paulus ihm hier die Doxologie beilegt (Sommeri Theol. Soharica, p. 78. Maii Theol. Iud. l. VIII. §. 1. Schöttg., Horae Hebr. T. II. p. 8.). Mit dieſen Lehren der jüdiſchen Theologen ſind ferner auch die Keime derſelben, die ſchon die Apokryphen liefern, zu vergleichen (B. d. Weish. 7, 22. 25. Sir. 1, 4. 9. C. 43.). — So ſcheint ſich denn in der That nach hiſtoriſchen Gründen eben ſo ſehr als nach grammatiſchen die angegebene Auffaſſung des Ausſpruchs als die richtigſte zu bewähren.

Die angegebene Erklärung dieſes Ausſpruches Pauli iſt denn auch von den meiſten ältern und neuern Erklärern vertheidigt worden, von Orig., Ignat., Tert., Cypr., Aug., Ambr., Theod., Athan., Oek., Caſſian, Calvin, Mel., Wolf, Heum., Chr. Schmid u. v. A. Auch gründen mehrere der genannten Ausleger gerade auf dieſe Stelle gegen die Bezweifler der Gottheit Chriſti einen Beweis. So ſtimmt denn alſo alles, auch die exegetiſche Tradition, zuſammen, um die angenommene Erklärung zu beſtätigen. Dennoch ſind ſeit Erasmus manche abweichende Erklärungen verſucht worden, die aber — zu ihrem eigenen Nachtheil — wieder unter einander ſelbſt ſehr ſtark von einander abgehen. Der erſte, der eine andere Auslegung vor-

ſchlug, war Erasmus, welcher in der vermehrten Ausgabe ſeiner Anmerkungen, gleichſam um bei dieſer Stelle ſeinen ganzen Scharfſinn zu zeigen (denn in der Paraphraſe überſetzt er der gewöhnlichen Erklärung gemäß), drei, ja vier Interpunctionen angab, nach denen ein verſchiedener Sinn entſtände. Ihm folgten dann Andere. Zuerſt ſchlägt Erasm. als zuläſſig vor, hinter *κατὰ σάρκα* einen Punkt zu ſetzen, und die Doxologie ganz und gar auf den Vater zu beziehen, als eine Lobpreiſung für ſeine an den Iſraeliten bewieſene Gnade. So Enjeddin, Whiſton, Semler. Doch dagegen iſt, daß erſtens das *εὐλογητός*, welches Prädicat zu *θεός* ſeyn müßte, gegen die Regel hinter ſeinem Subject *θεός* ſtände. Bengel nämlich und ſchon vor ihm Fauſt. Socin. bemerkten, daß im Hebr. das בָּרוּךְ und danach im Griech. das *εὐλογητός* in den Doxologien ſtets voranſtehe, und in der That findet ſich nur Pſ. 68, 20. in der LXX. eine Ausnahme hiervon. Beſonders aber ſpricht dagegen, daß alsdann das *ὢν* ein völlig müßiger und höchſt unnatürlicher Zuſatz wäre. — Sodann giebt Erasm. an, daß man hinter *πάντων* interpungiren, und das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* als Beſchreibung Chriſti im Gegenſatze zu dem *τὸ κατὰ σάρκα* anſehen könne, von *θεός* an aber eine Doxologie annehmen. Denſelben Weg ſchlägt ein Locke, Clarke, Juſti, Ammon. Bei dieſer Interp. verſchwindet allerdings das Gezwungene der vorigen einigermaßen, es hat nämlich das *τὸ κατὰ σάρκα* alsdann einen Gegenſatz, und *ὢν* iſt nicht mehr überflüſſig; allein auffallend iſt dann einerſeits das Unbeſtimmte in dem Ausdrucke *ὁ ἐπὶ πάντων*, welches nicht durch das *ἐπάνω πάντων* Joh. 3, 31. entſchuldigt werden kann, andererſeits die Hintenanſtellung des Präd. *εὐλογητός*, auch würde endlich, da *θεός* dann Subj. iſt, der Artikel dabei erwartet werden. Die anderen Mißdeutungen des Ausſpruchs übergehen wir als unbedeutend, und erwähnen nur noch die Ausflucht der Socinianer, welche meinen, durch das hinzugefügte *ἐπὶ πάντων* zeige es ſich deutlich, daß *θεός* hier im allgemeineren Sinne „Herr, Herrſcher" zu nehmen ſei. Noch willkührlicher als die Mißdeutungen ſind die Veränderungen der Lesart. Erasmus zeigt an, daß in einigen Handſchriften des Cyprian, Hilarius und Chryſ. in den Citaten Deus fehle, allein dies iſt nur Schreibfehler, es ſteht in den beſſern Handſchriften.

Grotius behauptet, auch der Syrer drücke es nicht aus, doch fälſchlicherweiſe, der Syrer überſetzt deutlich „der Gott über alles iſt." Stolz in ſeiner Ueberſetzung läßt es hinweg. Außerdem wollen Whitby, Crell, Taylor u. A. ſtatt ὁ ὢν leſen ὢν ὁ „denen auch Gott der Hochgelobte angehört," eben ſo ſehr gegen alle Handſchriften, als gegen den geſunden Verſtand. Es iſt über dieſe Stelle insbeſondere zu vergl. die Diſſert. von Siegm. Baumg., Comm. ad difficiliora verba Rom. 9, 5. Halae, 1746. und Flatt, Annott. ad loca quaedam Epist. ad Rom. 1801. p. 18—27.

V. 6. Wie nun? — konnte vom ſtolzen Juden gefragt werden — Du verdammſt uns alle, weil wir an deinen Chriſtus nicht glauben, und willſt ſomit Gott ſelber der Unzuläſſigkeit beſchuldigen, der doch verheißen hat, daß ganz Israel in den meſſianiſchen Staat aufgenommen werden ſoll? — P. erwidert, daß ſchon von Anfang an die Verheißung Gottes nicht beabſichtigt habe, jedem Israeliten als Israeliten das meſſianiſche Reich zuzuſichern. Calvin: quia voti sui fervore quasi in ecstasin raptus fuerat P., iam ad suas docendi partes redire volens, speciem correctionis adhibet, acsi seipsum ex inmodico cruciatu colligeret.

Zweiter Theil: Gott erkennt weder leibliche Abkunft noch Werke des Menſchen als Anſprüche auf Begnadigungen, V. 6—14.

Οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λ. τ. ϑ. Das οἷον nehmen richtig ſchon die ältern Ausleger, Oek., Theoph., der Lat. als Adv. in der Bedeutung „wenn, gleichſam," und ergänzen demnach ein τοῦτο λέγω hinter οὐχ; das ὅτι iſt alsdann pleonaſtiſch mit οἷον verbunden, wie ſonſt auch bei Profanſcr. und im N. T. ὅτι mit ὡς verbunden vorkommt (2 Theſſ. 2, 2.) Oek.: οὐκ ἐπειδὴ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τ. ϑεοῦ, ἀλλ' ἵνα τὴν πρὸς αὐτοὺς ἀγάπην ἐνδείξωμαι. Will man aber das ὅτι nicht pleonaſtiſch ſeyn laſſen, ſo könnte man das οἷον in ſeiner urſprünglichen Bedeutung als Relativ nehmen und vorher ergänzen οὐ τοιοῦτον δὲ λέγω. Auf jeden Fall iſt eine von

dieſen beiden Auffaſſungen, die ſich auch bei Calvin, Luther, Camerar., Carpz., Alberti u. v. A. finden, vorzüglicher als die dritte Erklärung, die von Erasm., Beza, Grot., Cocc., Venema, de Wette u. v. A. angenommen, daß οἷον hier ſo gebraucht worden, wie ſonſt οἷόν τε und zu überſetzen ſei „es iſt aber unmöglich, daß...“ Denn für dieſe Vertauſchung finden ſich nirgend Beiſpiele; naiv erſcheint Heumanns Bemerkung, daß τέ „ein ſehr kleines Wörtlein ſei und nur zur Zierrath diene,“ alſo auch fehlen könne. Wetſtein will freilich Belege dafür beibringen, ſie ſind aber unpaſſend, indem darin entweder das Masc. des Rel. οἷος vorkommt, oder das Neutr. mit dem Dativ der Perſon; überdies folgt in derſelben nach οἷος der Infinit. Denn, was noch mehr gegen jene Erklärung ſpricht, ſo iſt ihr, wenn man immerhin die Auslaſſung des τέ zugäbe, auch die eigenthümliche Conſtr. des οἷόν τε entgegen, welches ja den Inf. nach ſich hat, ſo daß es heißen müßte, οὐχ οἷόν τε ἐκπεπτωκέναι. —— Λόγος heißt hier „Verheißung,“ wie דְּבַר יי״. Ἐκπίπτειν, welches in der LXX. dem נָפַל entſpricht, wird hier eben ſo wie jenes (Joſ. 21, 45. 1 Kg. 8, 56. 2 Kg. 10, 10.) von fehlſchlagenden Verſprechungen gebraucht. Da hiezu im N. T. viele Belege (vgl. z. B. 1 Kor. 13, 8.), ſo iſt ſchon deswegen die Erklärung des Caſaub., der es mit Berufung auf 2 Makk. 6, 8. in der Bedeutung „aus dem Munde ausgehn“ nimmt und überſetzt: at id fieri non potest, nam a Deo profectus est hic sermo, unzuläſſig. —— Οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰ. κτλ. Der Apoſtel will durch dieſe Worte bloß den Dünkel der Juden bekämpfen, als ob leibliche Abſtammung ein Vorrecht gewähre. Er verfährt hier ähnlich wie Cap. 3. am Anfange. So wie er dort nicht abläugnete, daß der Jude vor dem Heiden würklich Vorzüge beſitze, ſondern nur zeigte, daß jener auf um ſo ſträflichere Weiſe bei alle dem ſo ſündlich ſich beweiſe wie der Heide, ſo geſteht er es auch hier zu, daß Israel und der Same Abrahams einen Vorzug genießt, beſchränkt aber den Begriff „Israel“ und „Same Abrahams,“ wie denn P. gleicherweiſe auch in Cap. 2, 28. die Benennung „Jude“ einſchränkt. Und allerdings war es auch ſo, daß Gott, indem er dem Volke die Beſeligung durch den Meſſias verhieß, dieſes nicht that, um das ganze Volk als ſolches in das Gottesreich aufzunehmen, ſon-

dern

dern ſtets nur beabſichtigte, das Heil aus der Mitte Iſraels hervorgehen zu laſſen und diejenigen zum Genuſſe deſſelben zuzulaſſen, welche ſich den Bedingungen, unter denen es ertheilt wurde, fügten. Höchſt verderblich würkte aber auf die Juden der Wahn, als ob ihnen als Juden auch ein Anrecht auf die Begnadigung gebühre. Eben ſo rügt jenen Wahn Juſtin. M., Dial. cum Tryph. c. 44. p. 140., ed. Ben.: *κ. ἐξαπατᾶτε ἑαυτοὺς ὑπονοοῦντες διὰ τὸ εἶναι τοῦ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα σπέρμα πάντως κληρονομήσειν τὰ κατηγγελμένα παρὰ τ. θεοῦ διὰ τ. Χριστοῦ δοθήσεσθαι ἀγαθά.* In ſeiner Schroffheit ſpricht ſich derſelbe im Talmud, Tract. Sanhedrin, C. 11. am Anfang in den Worten aus, die ſeitdem allgemeiner Grundſatz der Juden wurden: כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא „Ganz Iſrael hat einen Antheil an dem zukünftigen Leben.“ Von welcher Geſammtheit Iſraels dann die Gemarah zu jener Stelle nur die verſchiedenen Arten von Ketzern ausnimmt. Auch Chriſtus bekämpfte den Wahn des Anrechts auf Begnadigung durch leibliche Abkunft, Joh. 8, 39.; vgl. Matth. 3, 9. Gal. 3, 29. Und die Juden ſelbſt geſtehen, daß der zu Iſrael nicht zu zählen iſt, der nicht iſt wie Abraham. Nur daß ſie, indem ſie dieſes ſagen, der menſchlichen Tugend ein Anrecht zugeſtehn. So Philo, de nobilitate p. 906. De praem. et poen. p. 919. und Abarbanel im Buche Nachalath Avoth, f. 183. c. 1.: הַתַּלְמִיד הַמּוּשְׁחָת בְּמִדּוֹתָיו אַף עַל פִּי שֶׁיִּהְיֶה מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הִנֵּה אֵינוֹ מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם כֵּיוָן שֶׁאֵינוֹ נוֹהֵג עַל פִּי מִדּוֹתָיו „der Jünger, welcher von verderbten Sitten iſt, auch wenn er zu den Kindern Iſraels gehört, iſt doch nicht von Abrahams Jüngern, darum, daß er deſſen Sitten nicht nachtrachtet.“

V. 7. Bei Abrahams Kindern ſelbſt, will Paulus ſagen, wird es ſchon offenbar, daß die leibliche Abſtammung als ſolche kein Anrecht giebt. Iſmael und die Söhne der Ketura waren ebenſowohl Kinder Abrahams als Iſaak, ja Iſmael war der Erſtgeborene (denn daß er von einer Magd geboren, brauchte ſein Recht ſo wenig zu ſchmälern, als es den von Mägden geborenen Söhnen Jakobs deshalb geſchmälert wurde), und dennoch ließ Gott die dem Erzvater ertheilte Verheißung durch Iſaak erfüllt werden. Sehr anziehend und ähnlich der pauliniſchen iſt die Darſtellung, welche R. Jehuda Levita (lebte um 1140.) von der

Offenbarung der freien Gnade Gottes in Erwählung der Begründer der Theokratie giebt. Er ſagt (Liber Cosri, ed. Buxt. Bas. 1660. P. I. c. 95. et P. II. c. 12.): „Das עִנְיַן הָאֱלֹהִי (dieſe Redensart, welche buchſtäblich: „göttliche Sache" heißt, iſt von dem hebr. Ueberſetzer wahrſcheinlich für das arabiſche المعنى الالاهى „die göttliche Weſenheit" geſetzt worden) hat ſich von Anfang an in einer gewiſſen Reihe des Menſchengeſchlechts erhalten, und hatte Ein Mann mehrere Söhne, ſo ging es auf einen derſelben über, der andere wurde davon ausgeſchloſſen. Jener iſt dann gleichſam der Kern des Geſchlechts, dieſer mit den andern Ausgeſchloſſenen bildet die Schale. Nach dem Entſchluſſe Gottes wurde Jsmael, ungeachtet er Erſtgeborner war, verworfen als Schale (בְּרַח כַּקְּלִיפָּה), und Jſaak erhielt das עִנְיַן הָאֱלֹהִי. Eben ſo wurde Eſau verſtoßen, ungeachtet er der Stärkere, und Jakob erhielt Canaan, ungeachtet er der Schwächere war." Der Zuſammenhang, in welchem Levita dies ſagt, zeigt zwar eine von der pauliniſchen Anſicht verſchiedene Betrachtung jener Oekonomie Gottes, indeß hat ſie viele Berührungspunkte mit der pauliniſchen. — Es könnte nun hier und noch mehr bei dem folgenden Beiſpiele von Jacob und Eſau der Calviniſt folgenden Schluß ziehen: Beruft ſich Paulus, um die Art der Ertheilung des Zutritts zu dem innern Gottesreiche zu rechtfertigen, auf die Art der Ertheilung des Eintritts in das äußere Gottesreich, und wird der Eintritt in jenes ſo wie der Eintritt in dieſes ertheilt, ſo folgt daraus das decr. absol. Denn P. beſchreibt die Ertheilung der Stiftung der alten Theokratie als etwas bloß aus dem abſoluten Willen Gottes hervorgegangenes, auch die Gegner des Calvinismus geſtehen ein, daß der Grund, warum gerade die Juden zum Bundesvolk gemacht wurden, ſchlechthin in dem Willen Gottes zu ſuchen ſei (daß die Juden nicht um ihrer Werke willen zum Bundesvolk erhoben worden, ſagt Gott ſelbſt 5 Moſ. 9, 6. und häufig ſprechen es die Propheten aus, indeß folgt daraus nicht, daß die Erwählung Jsraels ohne alle Gründe der Weisheit Gottes geſchehen ſei. Einige davon vermögen wir auch ſchon hier auf Erden einzuſehn, das Ganze wird uns klar werden, wenn wir das Weltganze erkennen werden. S. Leſſing, Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 8. 18 ff.; Tholuck, Apologet. Winke zum Studium des A. T., Berlin 1821.), folglich giebt Paulus

zu erkennen, daß der Grund, warum Gott Einigen die unwiderſtehliche Gnade und ſomit die Erlöſung ſchenkt, auch ſchlechthin in dem Willen Gottes liegt. Allein dieſe Folgerung iſt mit nichten anzuerkennen. In Bezug auf die äußere Theokratie läugnet P. nur, daß ſie auf Grund von Anrechten wegen leiblicher Abkunft oder wegen der Werke ertheilt worden, ohne daß er dadurch ſonſtige in der Weisheit Gottes liegende Beweggründe zu verneinen beabſichtigt. Und was die innere neuteſtamentliche Theokratie anlangt, ſo findet in der Ertheilung des Zutritts zu derſelben nur eine negative Uebereinſtimmung mit der Ertheilung des Zutritts zu der altteſtamentlichen ſtatt, nämlich inſofern als auch der Eintritt in das Reich Chriſti nicht auf den Grund leiblicher Geburt oder der Werke erlangt wird. Weil aber das Reich Chriſti etwas nicht bloß den äußeren Menſchen angehendes iſt wie die jüdiſche äußere Kirche, ſo findet von Seiten des Poſitiven aus erwogen der Unterſchied ſtatt, daß das Reich Chriſti nur unter einer Bedingung an die Menſchen kommt, unter der, daß ſie die Gnade nicht zurückſtoßen. Inſofern nun P. den Zutritt zu dem Reich Chriſti mit dem in die jüdiſche Theokratie vergleicht, hebt er nur die Aehnlichkeit des Zutritts zu beiden in negativer Rückſicht hervor, und will nur zeigen, daß bei dem einen wie bei dem andern nicht vorhergehende Anſprüche da waren. — *Οὐδ᾽ ὅτι*. Dies giebt die Vulg. durch: neque qui; beſſer, wie auch der Syrer thut, wird *ὅτι* gleich mit *διότι* genommen. Zu *τέκνα* kann man mit Theod. *τοῦ θεοῦ* ergänzen, wie dies V. 8. bei *τέκνα* ſteht. Allein jene Stelle kann eigentlich nicht für dieſe beweiſen, da dort die Beziehung nicht ganz dieſelbe iſt. Man erwartet hier vielmehr, daß *τοῦ Ἀβρ.* ergänzt werde, zumal da der Satz mit dem in V. 6. Vorhergegangenen übereinſtimmend ſcheint. — *Ἐν Ἰσαὰκ κτλ.* Die Stelle iſt angeführt aus 1 Moſ. 2, 11. Das *καλεῖν* hat hier nach קָרָא die Bedeutung „erwählen.“ In den göttlichen Offenbarungen iſt ein Fortſchreiten vom Niederen zum Höheren bemerkbar, vom Allgemeineren, Unbeſtimmteren zum Beſtimmteren eben ſo wie in der Natur. Abraham erhielt erſt die allgemeine Verſicherung, ſein Same ſolle das Land ererben, dann erſt die beſondere, daß gerade Iſaak der Erbe werden ſolle. Nach freier *οἰκονομία* beſtimmte Gott dieſes wie jenes.

V. 8. Das τοῦτ' ἔστιν kann die hiſtoriſche Exegeſe des Ausſpruches Gottes angeben, es kann aber auch zur Anführung der vorbildenden Andeutung dienen, welche, nach Pauli Urtheil, in jenem Ausſpruche enthalten war. Auf die erſte Weiſe faßt es auf Balduin, Mosheim, Taylor u. A. Dann wäre der Sinn: „Wir ſehen alſo, daß Gott nach freiem Beſchluſſe nicht die Kinder als Erben des göttlichen Reichs anſieht, welche leiblich vom Erzvater ſtammen, ſondern nach freiem Vorſatze die allein, welche er gerade verheißen hatte.“ Bei dieſer Erklärung würde allerdings der Endzweck des Apoſtels erreicht; dieſes Beiſpiel würde hinlänglich lehren, daß irgend ein freier Gnadenbeſchluß Gottes, wie hier etwa der, die Begünſtigungen an die Verheißung zu knüpfen, hinreiche, um jemandem den Zutritt zum Gottesreich zu eröffnen. Allein es tritt bei dieſer Erklärung das ἐπαγγ. ganz in den Hintergrund, welches der Apoſtel doch augenſcheinlich hervorheben will, wie dies auch durch V. 9. erhellt. Schon deshalb iſt mit Orig., Theoph., Oek., Ambroſ., Erasm., Grot., Limb. u. v. A. anzunehmen, daß P. in jener Verfahrungsweiſe Gottes mit Abraham und in der Erwählung gerade des Iſaak eine typiſche Andeutung auf die Gläubigen des N. B. finde. Das τοῦτ' ἔστιν wird folglich zu umſchreiben ſeyn „es wird uns demnach durch jene Verfahrungsweiſe Gottes angedeutet, daß....“ Gerade das bedeutet die rabb. Phraſe: דְהוּא סוֹף דְבּוּר. Es iſt nun noch die Frage zu beantworten, worin nach Pauli Anſicht die Aehnlichkeit der Gläubigen mit Iſaak beſtehe. Die meiſten der angeführten Ausleger finden ſie darin, daß Iſaak auf wunderbarem, ungewöhnlichem Wege geboren worden, wie auch die Chriſten durch den Geiſt Gottes ihrem innern Menſchen nach wunderbar gezeugt würden, die übrigen Söhne dagegen ſeien ganz nach dem Gange der Natur zur Welt gekommen. Insbeſondere faſſen den Typus ſo die Arminianer. Ambroſius dagegen und großentheils die Lutheraner erkennen das Typiſche darin, daß den Iſaak eine bloße Verheißung ins Leben rief, wie denn auch bei den Gläubigen das objective Anbieten der Vergebung der Sünden von Seiten Gottes und das bloße Annehmen derſelben von Seiten der Menſchen zu ihrer Begnadigung hinreiche, ohne Vorausſetzung irgend einer äußeren Bedingung. Dieſe Beziehung, die freilich der vorhergenannten ſehr verwandt

iſt, iſt unſtreitig die paſſendſte. Paulus vermag demzufolge durch das angeführte Beiſpiel Abrahams und Iſaaks nicht bloß, wie er es wohl urſprünglich allein beabſichtigte (welches aus dem zweiten Beiſpiel von Jakob und Eſau erhellt, das keine typiſche Deutung hat), zu zeigen, daß Gott auf völlig freie Weiſe den Zutritt zum Reich Gottes geſtatten könne oder nicht (es iſt wohl zu merken, daß bei dieſer ganzen Beweisführung immer nur die eine Seite hervorgehoben wird, die andere aber, was nun der Menſch zu thun habe, wenn ihm die Gnade dargeboten iſt, hier ganz unberückſichtigt bleibt); ſondern es ergiebt ſich aus dem gewählten Beiſpiel auch noch eine tiefere Andeutung, daß Gott nämlich gerade den zum Vater der Theokraten einſetzte, welcher durch eine bloße Verheißung Gottes, abgeſehn vom Wege der gewöhnlichen fleiſchlichen Fortpflanzung, zum Leben gerufen wurde. Der Ap. faßt hier wie auch in andern Stellen das A. T., in deſſen Erzählungen ſich ſo viele Analogien mit der neuteſtamentlichen Geſchichte des Einzelnen und des Ganzen finden, typiſch. Vermöge dieſer Analogien läßt ſich auch jener ſchöne, von den Kabbaliſten oft ſo verkehrt angewandte, Ausſpruch in gewiſſer Rückſicht billigen (Synopsis Sohar, p. 27. no. 19.): „Wie ein Engel Gottes nur in irdiſchem Gewande auf Erden erſcheint, ſo kleidet ſich ein geheimnißvoller Sinn der Schrift in einen offenbaren.“ Und eben ſo wahr als ſchön ſagt aus dieſem Grunde Auguſt. Quaest. CV. in Exod.: „Das ganze A. T. gleicht dem Geheimniſſe der Bundeslade, über welches die Cherubim verdeckend ihre Fittiche ausbreiten.“ — Auch Gal. 4, 23. betrachtet der Ap. den Iſaak, weil ſeine Geburt auf Verheißung erfolgte, als ein Vorbild der gläubigen Chriſten. Auf ganz ähnliche Weiſe ſtehn ſich dort der *γεννηθεὶς κατὰ σάρκα* und der *γεννηθεὶς κατ᾽ ἐπαγγελίαν* gegenüber, obwohl dort der Punkt der Entgegenſetzung ein anderer iſt. — Calvins Auffaſſung dieſes Ausſpruches und ſeiner Bedeutung iſt folgende: duo sunt hîc consideranda, promissionem salutis Abrahae datam ad omnes pertinere, qui ad eum carnis originem referunt, quia omnibus sine exceptione offeratur, atque hac ratione iure appellari foederis cum Abrahamo concussi heredes. Nam quum Dominus voluerit foedus suum non minus in Ismaele et Esau quam in Isaac et Iacob assignari, apparet

non fuisse penitus ab ipso alienos, nisi forte pro nihilo habeas circumcisionem. Alterum est, filios promissionis proprie nuncupari, in quibus ipsius virtus et efficacia exstet. Ea ratione hîc negat P. omnes Abrahae filios esse filios Dei. Allein dieſe Unterſcheidung der gratia efficax und inefficax iſt hier völlig unpaſſend, da augenſcheinlich hier nur von Ertheilung äußerer Vorrechte (wie der Theokratie), nicht von Gnadenwürkungen Gottes an der Seele die Rede iſt, davon abgeſehen, daß mit jener calviniſchen Erklärung der Zuſammenhang nicht übereinſtimmt. Die Remonſtranten bemerken richtig: agitur hîc non de datione fidei sed iustitiae. — Der Ausdruck *τέκνα τ. θεοῦ* bezeichnet hier die Gott Wohlgefälligen unter den Theokraten, welche den Zutritt zum meſſianiſchen Reiche erhalten. —— *Λογίζεσθαι εἴς τι*, für etwas anſehen, wie das hebr. נֶחְשַׁב לְ.

V. 9. Paulus belegt es aus dem A. T., daß Iſaak würklich auf Grund einer Gnadenverheißung geboren worden. Die Stelle iſt aus 1 Moſ. 18, 10. 14. In der LXX. lautet die Ueberſetzung nicht ganz ſo. Für *κατὰ τ. καιρὸν τοῦτον* ſteht im Hebr. die ſchwierige Redensart כָּעֵת חַיָּה, welche die LXX. giebt: *κατὰ τ. καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας*, Onkelos: בְּעִדָּן דְּאַתּוּן קַיָּמִין. Die wahrſcheinlichſte grammatiſche Erklärung iſt, daß חַיָּה Beiwort gen. foem. iſt, wie Druſius erkårt: hoc tempore vivente i. e. redeunte. Dieſelbe Redensart kehrt wieder 2 Kg. 4, 16.

V. 10. Das angeführte Beiſpiel der Erwählung des Iſaak war allerdings beweiſend genug, da Iſmael noch dazu als Erſtgeborner vor Iſaak ein Vorrecht hätte haben ſollen, allein es hätte doch immer noch der Grund der Berufung des Iſaak zum Stifter der Theokratie nicht in Gottes freiem Entſchluſſe, ſondern in irgend welchen Umſtänden des Iſmael und Iſaak geſucht werden können, wie z. B. darin, daß Iſmael von einer andern Mutter, und zwar von einer Sklavin, gezeugt worden, von einem ſtolzen, unfrommen Weibe u. dgl. Darum zeigt P. in einem noch treffenderen Beiſpiele, wie Gottes Beſtimmungen durchaus keine Anrechte von Seiten des Menſchen anerkennen. Rebekka gebahr den Jakob und Eſau als Zwillinge, beide hatten alſo einen gleichen Vater und eine gleiche Mutter, ja Eſau war auch hier Erſtgeborner, und dennoch ließ Gott die Berufung zur Stiftung der

Theokratie auf Jakob übergehn. Mehrere Ausleger, wie Ambr., Armin., Hunnius, Corn. a Lap. u. A., nehmen auch hier eine typiſche Bedeutung des Jakob und Eſau an. Allerdings könnte man dieſelbe etwa auf folgende Art nachweiſen: Ismael und Eſau ſind beide Erſtgeborne, beide ungeſtüm und wild, beide ausgeſchloſſen von der Theokratie, beide aus der Heimath geſtoßen. Iſaak und Jakob ſind beide Zweitgeborne, beide ſanft und mild, beide Begründer der Theokratie und Inhaber Canaans, als des Vorbildes zunächſt der evangeliſchen Verheißungen, ſodann der *βασιλεία τ. Χριστοῦ* in der Verherrlichung. So faſſen den Typus Barnabas, Ep. c. 12. p. 43. ed. Cot., Tertull., adv. Marc. l. III. p. 412. ed. Rig., auch Cyprian, testimon. adv. Iudaeos. Allein ungeachtet ſich die Sache ſo darſtellen läßt, ſo hat doch P. hier den typiſchen Sinn nicht hervorgehoben. Er konnte es auch nicht; denn die Erwählung Jakobs war, inwiefern dieſer nicht wie Iſaak auf Grund einer ſo gewichtvollen Verheißung geboren worden, nicht im Stande von typiſcher Seite irgend etwas für die freie Begnadigung der Gläubigen zu beweiſen. —— *Οὐ μόνον δέ*. Höhere Steigerung des Beweiſes. Theod.: *εἰ νομίζεις, φησί, διὰ τ. Σάῤῥαν προτιμηθῆναι τ. Ἰσαὰκ τοῦ Ἰσμαήλ, τί ἂν εἴπης περὶ τ. Ῥεβέκκας;* Wir haben nicht bloß hinter *οὐ μόνον δέ* zu ergänzen, ſondern auch bei *Ῥεβέκκα* ein Anakoluth anzunehmen. Hinter *οὐ μόνον δέ* ergänzen Viele: *Ἀβρ. τοῦτο ἔπαθε*, wie Beza, Andere: *Ἀβρ. τοῦτο δείκνυσιν*, wie Baumg., dann brauchte man den Nom. *Ῥεβέκκα* nicht durch ein Anakoluth zu erklären. Allein es iſt doch wahrſcheinlicher, daß hinter dem ſteigernden *μόνον* nur das zu ergänzen iſt, was gewöhnlich, ein *τοῦτο*, wie auch Luther: „nicht allein iſt's mit dem ſo" — und zwar könnte man dies *τοῦτο* mit Theoph. erklären durch: *ἐπὶ τοῦ Ἰσαὰκ τοῦτο ἴδοις* oder beſſer *ἐπὶ τοῦ Ἀβρ. τοῦτο ἴδοις* — daß aber *Ῥεβέκκα* ſtatt im Nom. im Dat. ſtehn ſollte, indem es eigentlich zu verbinden iſt mit dem *ἐῤῥήθη* in V. 12. Gerade ſo überſetzt Caſtal.: Rebeccae, und V. 12. wieder den Dativ aufnehmend: Rebeccae inquam dictum est; ähnlich hat Luther. Man wird auch nicht mit Schöttg. annehmen können, daß nach Analogie des Hebr., wo ein nom. absol. vorausgehn kann, auf den ſich ein nachfolgender Dativ des Pronomen bezieht, hier *Ῥεβέκκα* zu

überſetzen ſei: quod attinet ad Reb., vielmehr zeigt das γάρ zu Anfange von V. 11., daß P. die Conſtruction fallen ließ. Nicht angemeſſen iſt es — mag man den Satz von ἀλλὰ καί an auffaſſen wie man will — hinter dem οὐ μόνον δέ den Namen Σάῤῥα zu ergänzen, wie ſchon Ambr. und der Syrer thun, denn die Beziehung auf den Patriarchen ſelbſt waltet in dem Beiſpiele von Iſaak ſo vor, daß Sarah ganz zurücktritt. —— Ἐξ ἑνός. Die Vulg. überſetzt: ex uno concubitu, und danach erklären Orig., Aug. u. A., welche Erklärung Havercamp vertheidigt; allein, anderer Gründe zu geſchweigen, würde man dann nicht wiſſen, was zu ergänzen wäre, denn das Masc. κοῖτος hat nicht die Bedeutung: consuetudo maritalis. Auch iſt es unpaſſend mit Zeger, Hamm. χρόνου zu ergänzen. Am natürlichſten, wie ſchon beim Syrer, wird ἑνός als Gen. Masc. mit Ἰσαάκ verbunden, ſo daß der Sinn iſt: Es war nur Eine Mutter und Ein Vater.

V. 11. Wie ſehr auch der bisher dargelegte Zuſammenhang zeigt, daß P. in dieſen drei folgenden Verſen nicht beabſichtigen kann, eine abſolute Erwählungslehre vorzutragen, ſo ſind dennoch die Worte Pauli zu Gunſten derſelben erklärt worden, und wo der Zuſammenhang und die analogia fidei nicht berückſichtigt wird, iſt dies auch wohl möglich. Balduin: hoc est illud mare periculosum, in quo, qui cynosuram verbi divini, quod omne consilium Dei nobis revelavit, non attendit, naufragium fidei facit. Aug. hatte ſich früher in ſeiner Prop. 60. und beſonders ad Simpl. l. I. q. 2. zu zeigen bemüht, daß von einem abſoluten decretum in dieſen Verſen die Rede nicht ſeyn könne. Er nahm nachher ſeine Meinung zurück und ſuchte das Gegentheil darzuthun, Retract. l. I. c. 23., de Praedest. Sanct. c. 4. 16. 17. 18. Von den Vertheidigern der abſoluten Erwählungslehre iſt beſonders zu vergleichen: Paräus, dub. 6. ad h. c.; Polanus, sylloge dissert., de praedest. p. 664.; Calvin ſelbſt, institut. l. III. c. 21. §. 7 sqq. und Marck, Exercitationes ad N. et V. T., Exercitatio IV. Von den Gegnern des absolutum decretum ſ. insbeſondere Gerhard, loci theol. T. IV.; Balduin, Obss. ad h. c.; Arminius, Acta Dordracena Remonstr. p. 113—129.; Limb. zu dieſer Stelle; Deyling, Obss. sacrae, T. IV. Obs. V. gegen

Marck's Exercit. IV. Da die Widerlegung der Vertheidiger des decretum nur durch genaue und dem Zuſammenhange gemäße Erklärung des Einzelnen möglich iſt, ſo ſchreiten wir ſofort zu dieſer. —— *Μήπω γὰρ γ.* Das *γάρ* leitet das Anakoluth ein, zu *γεννηθ.* iſt zu ergänzen *τῶν παίδων.* Statt *κακόν* leſen einige codd. *φαῦλον.* Zum Verſtändniß dieſes Verſes müſſen wir uns V. 12. vorhergehend denken. Die Summa dieſes elften und zwölften V. iſt: „Ihr Schickſal war entſchieden, ehe ihre äußeren Verhältniſſe oder ihre Handlungen ihnen Gelegenheit zu einem Anrecht geben konnten.“ Es entſteht nun aber die wichtige Frage, was iſt das für ein Schickſal, das bei ihnen entſchieden war? Doch nicht ihre ewige Seligkeit und Verdammniß? V. 13. zeigt, daß von Vorrechten und Vorzügen überhaupt die Rede iſt, wie denn Mal. 1, 3. nur äußere Wohlthaten von allerlei Art, an denen die Jakobiten Theil haben, erwähnt werden, der Zuſammenhang aber und das vorhergegangene Beiſpiel von Iſaak leitet auch darauf, daß nächſt dem Beſchluß über äußere Vorzüge überhaupt insbeſondere die theokratiſche Beſtimmung beider Männer und der von ihnen entſproſſenen Völker von Gott entſchieden war. Unabhängig von Anſprüchen, die Eſau hätte auf die Fortpflanzung der Theokratie und anderer damit verbundenen Vortheile durch ſeinen Samen machen können, ertheilte Gott dieſes Vorrecht ſammt der Beſitznahme des theokratiſchen Landes dem Jakob. Inſofern nun dieſe in jener Geſchichte enthaltene Lehre den Juden für ihr Verhältniß zu Chriſto beweiſend ſeyn ſoll, muß allerdings das, was dort geſchehen iſt, ſeine Anwendung auch auf die Israeliten haben. Dieſelbe wird aber nicht darin beſtehn, daß aus jenem Beiſpiel folge, Gott gebe einigen Menſchen nach abſolutem Beſchluß den Glauben an Chriſtum, anderen nicht, oder daß, wie Eſau willkührlich vom würklichen und ſomit auch vom typiſchen Canaan ausgeſchloſſen worden, auch Mehrere willkührlich vom Reiche Chriſti ausgeſchloſſen würden, ſondern vielmehr darin, daß wie Gott, ohne Anrechte anzuerkennen, die äußere Theokratie und mancherlei Vortheile übertrug wem er wollte, er ſo auch jetzt die innere dem überträgt, oder den darein eingehn läßt, welchen er will. Und zwar — denn dies iſt ja das Argument gegen die Juden — will er jetzt nur die darein eingehn laſſen, die den verachteten Nazarener als den Geſalbten

Gottes anerkennen und bloß durch das ſich Anſchließen an ſeine Erlöſung ſelig werden wollen. Hieron., ep. 120. ad Hedibiam, qu. 10. ed. Vall.: .... non salvat [nos] D. irrationabiliter et absque iudicii veritate, sed causis praecedentibus, quia alii non susceperunt filium Dei, alii vero recipere sua sponte voluerunt. S. beſonders Turret. ad h. l. Daher bleibt denn vom Apoſtel das Verhältniß deſſen was der Menſch bei der Bekehrung thut, und deſſen was Gott thut, gänzlich unberührt, und es findet wiederum nur eine Beziehung jener altteſtamentlichen Geſchichte auf die neuteſtamentliche datio iustitiae, nicht aber fidei ſtatt. —— Ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις μένῃ. Angabe des Endzweckes, der in jener Weiſſagung Gottes liegt. *Μένειν* von Entſchlüſſen gebraucht heißt wie das hebr. עָמַד „Beſtand haben." (Beiſpiele aus den Profanſcrr. giebt Palair.) Der ewige Beſchluß Gottes erſcheint dem Menſchen dann als unabänderlich, wenn Gott in der Zeit, ehe etwas geſchah, das ihn hätte abändern können, ihn den Menſchen kund thut. *Πρόθεσις* heißt wie oben C. 8, 28. der Beſchluß Gottes, und zwar bezieht ſich hier das Wort poſitiv auf die Begünſtigung Jakobs, Eſaus Ausſchließung aber von mancherlei Gnadenerweiſen und beſonders von der Theokratie wird nicht als eine poſitive Handlung dargeſtellt. Daß dem ſo ſei, geht daraus hervor, daß überall, wo Gott eine *πρόθεσις* in Bezug auf die Menſchen zugeſchrieben wird, dieſelbe eine Heilsabſicht Gottes bezeichnet, Röm. 8, 28. Eph. 3, 11. 2 Tim. 1, 9., wie denn auch in der That die Ausſchließung der Menſchen aus dem äußern wie aus dem innern Gottesreiche keine Handlung von Seiten Gottes iſt, ſondern nur ein Ueberlaſſen. Dieſe *πρόθεσις* wird nun noch genauer beſtimmt durch den Zuſatz *κατ' ἐκλογήν*. Derſelbe kann ſehr verſchieden aufgefaßt werden. Zuerſt faſſen ihn Einige, wie Orig., Grot., Venema, Wolf, Koppe obiective als Angabe des Gegenſtandes, auf den die *πρόθεσις* ſich beziehe, wie denn *κατά* nicht ſelten im Griech. zu überſetzen iſt „in Betreff." Grotius: voluntas libera Dei in iis quae pertinent ad praelationem. Sodann nehmen Andere dieſen Zuſatz subiective als Beſchreibung der Beſchaffenheit der *πρόθεσις*, und dieſe Bedeutung der durch *κατά* mit einem Nomen verbundenen Subſtantiva iſt wenigſtens die gewöhnlichere, indem auch *κατά* mit

dem Acc. Adjectiva zu bilden pflegte. Indeß weichen hier wiederum die verſchiedenen Erklärer in der Auffaſſung des Begriffs der ἐκλογή ab. Chryſ., Photius, Ambr. verſtehen darunter das Auswählen Gottes je nach den Handlungen, die er vorausſah. Phot.: εἰπὼν κατ' ἐκλογήν, ἔδειξεν ὅτι καὶ διέφερον ἀλλήλων. οὐδεὶς γὰρ ἐκλέγεται ἕτερον ἀφ' ἑτέρου, εἰ μή τι αὐτοῦ διαλλάσσοι. Dieſe Erklärung hängt damit zuſammen, daß jene Ausleger unnatürlicherweiſe das οὐκ ἐξ ἔργων erklären „nicht aus den geſchehenen, wohl aber aus den vorhergeſehenen Werken," welches freilich ganz dem Zuſammenhange entgegen. Chr. Schmid will ἐκλογή gleichbedeutend mit ἀγαπή nehmen, wie ἐκλεκτός gleich ἀγαπητός, und überſetzt: ut appareret, Dei decretum benevolentia niti. Allein ἐκλογή, wo es nicht als abstr. pro concr. ſteht, kann nie geradezu gleich mit ἀγάπη ſeyn. Richtig bemerkt Erneſti, instit. interpr. N. T. P. II. c. 8., daß der Hebräer den Begriff der Freiheit durch den der Wahl zu erläutern ſucht, daß auch Joſephus, de bello Iud. l. II. c. 8. §. 14. ἐκλογή in der Bedeutung „Freiheit" gebrauche; (die Stelle handelt von den Sadducäern und heißt: φασὶν ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε κακὸν κ. τὸ καλὸν προκεῖσθαι. Bei Plutarch findet ſich das ἐκλογή eben ſo gebraucht;) und daher auch hier das κατ' ἐκλογήν noch mehr die Ungebundenheit der πρόθεσις andeuten ſolle. Dieſe grammatiſche Erklärung nehmen nun Anti-Prädeſtinatianer ſowohl als Prädeſtinatianer an und in dieſer Hinſicht iſt zwiſchen beiden Partheien kein Unterſchied. Calvin erklärt: propositum Dei quod solo eius beneplacito continetur, und Bengel: in sola electione liberrima πρόθεσις suam rationem sitam habet. Latine diceres: propositum Dei electivum. Allein verſchieden iſt die dogmatiſche Beziehung, welche mit dieſem Begriffe der ungebundenen Wahlfreiheit einerſeits die Calviniſten, andererſeits die Lutheraner, Arminianer und viele Katholiken verbinden. Die Calviniſten, bei denen der Begriff der Freiheit Gottes nur zu leicht in den der Willkühr übergeht, verſtehen, wie ſchon Auguſt., unter ἐκλογή jenes ungebundene Wahlvermögen Gottes, vermöge deſſen er den Glauben mittheilen kann, wem er will, ihre Gegner die Wahlfreiheit Gottes, vermöge deren er Bedingungen wählen und ſtellen kann, welche er will, nach denen

er den Zutritt ins Reich Gottes verſtattet. Zufolge jener dogmatiſchen Auffaſſung des Worts *ἐκλογή*, wie ſie Aug. und Calvin hat, erklärt erſterer die *ἐκλογή* ſo (Aug. c. duas epp. Pell. l. II. c. 7.): electionem quippe dixit, ubi D. non ab alio factum quod eligat invenit, sed quod inveniat ipse facit. Auch hier widerlegt ſich dieſe Erklärung dadurch, daß bei dem Apoſtel (nach Mal. 1, 3.) nur von Ertheilung äußerer Gnadenerweiſe, und unter dieſen der äußeren Theokratie die Rede iſt, durchaus aber nicht von innern Gnadenwürkungen, daß daher auch das Neuteſtamentliche, worauf jenes Altteſtamentliche ſich bezieht, nicht der in der Seele gewürkte Glaube an die Erlöſungsanſtalt für alle Menſchen iſt, ſondern dieſe ſelbſt, welche Gott nach freiem Entſchluſſe als die Thür angewieſen hat, durch welche hindurchgehn muß, wer an Chriſti Reich Antheil haben will. Die Auffaſſung des ganzen Ausdrucks Pauli von den Lutheranern, vielen Katholiken und den Arminianern iſt gleich, nur daß die letzteren, wie gewöhnlich, mehr hiſtoriſch-grammatiſch auslegen. Limb.: *πρόθεσις* est propositum quod D. fecit cum quadam electione vel per modum electionis, quo unum praetulit alteri. Electio enim discrimen aliquod et praelationem unius prae altero includit; nempe propositum quo D. constituit sibi ius reservare declarandi quovis tempore, quos et quales pro semine Abrahami habere velit. —— *Οὐκ ἐξ ἔργων*. Zweierlei falſche Auswege ſuchen hier die Gegner des absol. decret., um demſelben zu entfliehen. Mehrere meinen, daß P. nur die geſchehenen Werke nicht als Bedingungsgrund der Erwählung anerkennen wolle, keinesweges aber inſofern ſie auszuſchließen beabſichtige, als Gott ſie aus der Willensrichtung der Menſchen vorausſah. So insbeſondere Photius: *εἰπὼν οὐκ ἐξ ἔργων, παρέστησε τὸ μέγεθος τ. κλήσεως κ. τ. χάριτος αὐτοῦ, ὅτι καὶ μηδὲν πραξάντων ἐκλέγεται κ. προςκαλεῖται, ἀλλ' εἰ μηδὲν πραξάντων ἐκλέγεται, πῶς ἐκλέγεται; ἡ μὲν γὰρ ἐκλογὴ ἐπὶ τῶν τι γίνεται διαφερόντων. οἱ δὲ μηδὲν πράξαντες, τί διαφέρουσι; κ. πάνυ. ἀνθρωπίνοις μὲν γὰρ ὀφθαλμοῖς ἐπεὶ οὐδὲν ἔπραξαν, οὐδὲν διαφέρουσι, θείᾳ δὲ προγνώσει τοῦ μέλλοντος, πολλὰ διαφέρει, κ. ὁ μὲν εὐαρέστησε τῷ θεῷ, ὁ δὲ οὐκ ἔτι.* Eben ſo Theod.: *οὐκ ἀνέμεινεν ὁ θεὸς τ. πραγμάτων τὴν πεῖραν.* Und ebenfalls ſo Aug., Enchir. c. 98.

Pel. (vgl. beſonders Julians Erklärungen bei Aug. opus imp. c. Iul. l. I. c. 131.), Ambr., Heum. (Auch Philo, Alleg. l. III. p. 77. erklärt ſich Gottes Ausſpruch auf dieſe Weiſe, ähnlich wie Pel.). Dieſe Erklärung iſt aber durchaus unnatürlich, und nicht mit Unrecht beſchuldigt Petr. Martyr die Vertheidiger derſelben, eos adverso flumine navigare. S. auch dagegen ſprechend Aug. c. duas epp. Pel. l. II. c. 7. §. 15. Andere dagegen, wie namentlich Aug. in Prop. 60. und Simpl. l. I. q. 2. wollen die Werke ausgeſchloſſen wiſſen, inſofern dieſelben aus der von Gott gegebenen Liebe quellen, nicht aber den Glauben, aus welchem erſt jene Liebe geſchenkt wird. In der Prop. ſagt Aug.: quid ergo eligit D.? Si enim cui vult donat spir. s. per quem dilectio bonum operatur, quomodo elegit cui donet? Si enim nullo merito non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum, nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari. Sed quoniam spir. s. non datur nisi credentibus, non quidem D. eligit opera quae ipse largitur, sed tamen eligit fidem. Quia nisi quisque credat in eum, ét in accipiendi voluntate permaneat, non accipit donum Dei. Auguſt. ſelbſt verwarf dieſe Auskunft ſpäter, weil er, wie er ſagt, durch Eph. 6, 23. belehrt worden ſei, daß der Menſch auch den Glauben von Gott habe. Nun würde ſich auch allerdings von dieſer Seite jene Auskunft beſtreiten laſſen, da ja der wahre Herzensglaube eine Würkung des göttlichen Geiſtes im Menſchen vorausſetzt. Wir können ja das Glauben des Menſchen nur von der innern Röthigung abhängig denken, welche ſich ſeinem religiös-ſittlichen Bewußtſeyn aufdrängt und auf dieſe Weiſe ihn antreibt, ſeine Zuſtimmung zu geben. Dieſe Röthigung aber iſt ein Werk Gottes im Menſchen; er kann ihr widerſtreben, ſich ihr entziehen, aber er kann ſie nicht in ſich hervorrufen. Indeß kann auch dieſer dogmatiſche Streitpunkt hier gar nicht in Frage kommen, da aus dem Zuſammenhange erwieſen iſt, daß der Apoſtel hier gar nicht das Verhältniß zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem bei der Bekehrung auseinanderſetzen will. Für die Exegeſe der vorliegenden Stelle reicht es hin zu ſagen: „Werke geben kein Anrecht auf die Ueberkommung der Theokratie, Gott kann Zutritt zu ihr ertheilen, wem er will.” Wem er aber in den Zeiten des N. B. ſie geben wolle, iſt ander-

weitig ausgeſprochen. Von der andern Seite nun ſind die Prädeſtinatianer zu tadeln, welche nach dem Vorgange Auguſtin's (in den ſpätern Schriften, de praed. sanct.) in der Wortabtheilung der Vulg. folgen, und das *οὐκ ἐξ — καλοῦντος* nicht mit dem Vorhergehenden, ſondern mit *ἐῤῥήθη* verbinden, wodurch der angeblich prädeſtinatianiſche Sinn noch etwas ſchroffer hervorträte. Auch Luther drückt dieſe Verbindung aus. Allein ſie iſt völlig unnatürlich. Vielmehr iſt dieſer Satz eine genauere Beſtimmung der Art und Weiſe der *πρόθεσις* Gottes. Das *ἐκ τοῦ καλοῦντος* bezeichnet, daß Gottes Rathſchlüſſe nicht dürfen durch Anrechte, die Menſchen geltend machen, eingeſchränkt werden. Wollte man nun dieſen Ausſpruch aus dem Zuſammenhange mit ſeinen Umgebungen reißen und ihn auf die ewige Beſeligung oder Verdammniß beziehen, und wollte man ferner weder den Sprachgebrauch noch die analogia fidei berückſichtigen, ſo möchte man allerdings daraus das decret. absol. erweiſen können. Denn man könnte alsdann das Nichtzurückſtoßen der überzeugenden Rührung des heiligen Geiſtes mit unter die Werke zählen, und ſagen, daß der Menſch bloß nach unbedingter Willkühr Gottes durch eine unwiderſtehliche Gnade bekehrt und ſomit in das geiſtige Reich Chriſti aufgenommeu werde. Allein nicht nur würde dies, wie wir ſchon zeigten, dem Zuſammenhange ganz entgegen ſeyn, ſondern eben ſo ſehr dem pauliniſchen Sprachgebrauch und der analogia fidei. Denn was den pauliniſchen Sprachgebrauch betrifft, ſo wird in den Act. Syn. Dordr. Remonstr. folgendes richtig bemerkt: „Bei P. ſind die Ausdrücke *ἐξ ἔργων, κατὰ σάρκα, κατ᾽ ὀφείλημα, ἐξ ἔργων νόμου* ſtets gleichbedeutend. Ubi enim loquitur scriptura ad hunc modum, ut dicat, fidem dari ex aut non ex operibus? (nämlich bloß von der datio iustitiae handelt es ſich, nicht fidei). Ubi aut quando haec quaestio mota est? Contra scriptura N. T. passim, et inprimis epistolae Paulinae, abunde agunt de imputando iustitiam. Unde etiam manifeste liquere potest, quo pacto propositum Dei secundum electionem est aut cum electione coniunctum, ita videlicet ut ex Iudaeis peccatoribus eos eligat, qui sunt ex fide Christi, iis relictis qui ex lege aut ex operibus sunt." Und was die analog. fidei anlangt, ſo bemerkt Mel. richtig, zwei Sätze ſeien ſo ſehr durch

die Schrift erweislich, daß man nicht umhin könne, einer jeden Unterſuchung über Prädeſtination ſie voranzuſtellen: 1) quod D. non sit causa peccati, 2) quod promissio universalis. Es laſſen ſich zu jenen die Allgemeinheit der Verheißung — und doch wahrlich nicht bloß zum Schein — bezeugenden Stellen, Ez. 33, 11. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Röm. 5, 12—19. 2 Petr. 3, 9. (Merkwürdig ſind Calvins Worte zu dieſer Stelle: sed hic quaeri potest, si neminem D. perire velit, cur tam multi pereunt? Respondeo, non de arcano Dei consilio hic fieri mentionem, quo destinati sunt reprobi in suum exitium, sed tantum de voluntate quae nobis in evangelio patefit. [Und warum ſollte man nicht gerade das glauben, was im Evangelio ſteht?] Omnibus enim promiscue manum illic porrigit D., sed eos tantum apprehendit ut ad se ducat, quos ante mundum conditum elegit. Die armen Verdammten, wie täuſcht ſie dann der Gott, der ſeine Hand ausſtreckt und doch nicht ziehen will!) noch diejenigen hinzufügen, welche klar das Wollen der Begnadigung von Seiten Gottes und das Nichtwollen und Widerſtreben der Menſchen darſtellen, Jeſ. 65, 2. Jer. 3, 12. Matth. 23, 37. Apg. 7, 51. Hebr. 3, 8. 15. Apg. 13, 46.

V. 12. Dieſer Ausſpruch wurde der Rebekka ertheilt, als die beiden Kinder in ihrem Leibe ſich ſtießen und ſie dies erklärt wünſchte, 1 Moſ. 25, 22. 23. Die Worte *ὁ μείζων* und *ὁ ἐλάσσων* beziehen ſich aber nicht auf Eſau und Jakob, ſondern zunächſt auf die von beiden abſtammenden Völker, wie dieſes der Parallelismus in jener Stelle darthut, indem das erſte Versglied hieß לְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ. Auch hat Eſau würklich nicht dem Jakob gedient, wie darauf ſogar Aug. aufmerkſam macht. S. Deyling, Observ. T. IV. Obs. V. p. 715. Aus dieſem Umſtande, da nämlich jener göttliche Ausſpruch nicht auf die Einzelnen ſich bezieht, wird es noch offenbarer, daß von der Mittheilung der gratia irresistibilis an den Einzelnen die Rede nicht ſeyn könne, ſondern daß in jenem göttlichen Ausſpruche bloß die Rede iſt von der Freiheit, mit welcher Gott das Anrecht an die äußere Theokratie und die damit verbundenen Vorrechte ertheilte, und daß des Apoſtels Folgerung daraus bloß dieſe iſt: ſo könne auch Gott, ohne ein Anrecht, welches Iſrael geltend machen wollte, anzuerkennen, Bedingungen für den Eintritt in das neue Gottesreich

ſetzen, unter denen alle gläubigen Heiden ſo gut wie das gläubige Israel ſelig würden. — Die von dem Gottesſtaate ausgeſchloſſenen Idumäer wurden auch würklich, wie jene Weiſſagung es beſagt, von David unterjocht, 2 Sam. 8, 14., von den Makkabäern unterworfen, 1 Makk. 10, 27. 31., und endlich von Hyrkanus gänzlich unterthan gemacht. Joſephus, Archaeol. l. XIII. c. 9. §. 1. c. 15. §. 4. Vgl. auch die Anm. zu V. 6.

V. 13. Der Apoſtel führt noch einen Ausſpruch des A. T. an, wodurch der vorhergehende beſtätigt werden ſoll. Dieſer andere Ausſpruch iſt aus Mal. 1, 3. Dort hadert der Herr durch den Propheten mit dem Volke Israel, daß es ihn verlaſſe und ihm ſchnöde begegne, der doch gerade Israel mit Wohlthat überſchütte, während die Edomiten, die von demſelben Stammvater entſproſſen, in Druck lebten. Auch dort iſt alſo von dem außerhalb der Theokratie ſtehenden Volke und nicht von Einzelnen die Rede, iſt auch nicht einmal die Rede von Aufnahme in die äußere Theokratie, geſchweige von innerer Bekehrung, ſondern bloß von äußerer Wohlfahrt. Dennoch bemerken die Calviniſten und in ihrem Sinne auch einige Katholiken, wie Dionyſius Carthuſianus zu der Stelle: odisse est velle gratiam iuste subtrahere. Eben ſo Salmeron, Disp. 4. in c. 9. —— *Μισεῖν* ſteht hier nicht positive, ſondern privative, es bezeichnet nur ein Minderlieben des Eſau im Verhältniß zu Jakob. Wenn der Hebräer eine mindere Liebe mit einer ſtärkeren vergleicht, ſo pflegt er ſie „Haß" zu nennen. Siehe 1 Moſ. 29, 30. 31. 5 Moſ. 21, 15. Sprüchw. 13, 24. Matth. 6, 24. Luc. 14, 26. (vgl. Matth. 10, 37.) Joh. 12, 25. Vgl. Glaſſius, Rhet. sacra l. III. tr. 3. can. 19. Furchtbar iſt es, wenn der craſſe Prädeſtinatianer dieſen Haß von dem perſönlichen Haß Gottes gegen Eſau, zufolge deſſen er dem Eſau ſeine Gnade nicht ertheilt habe, erklärt. Der Behauptung einer ſolchen Miſanthropie Gottes, während uns doch das N. T. die *φιλανθρωπία* deſſelben preiſet (Tit. 3, 4.), iſt der Ausſpruch entgegenzuhalten: *ἀγαπᾷς τὰ ὄντα πάντα, κ. οὐδὲν βδελύσσῃ ὧν ἐποιήσας, οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκευάσας*, Weish. Sal. 11, 24. So lange ein Weſen noch göttliches Seyn in ſich hat, kann Gott es nicht haſſen, denn *τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἥδεται*. So lange nun in dem vernünftig-ſittlichen Weſen noch eine Aeußerung des

Ge-

Gewiſſens iſt, iſt gewiß auch Göttliches in ihm. Jeder Menſch alſo, in dem das Gewiſſen nicht ausgetilgt iſt, auf den bezieht ſich auch nothwendig noch die Liebe Gottes. — Wie indeß es in Gottes Hand ſtehe, den Einen mit minderen, den Andern mit mehreren Vorrechten auf Erden auszuſtatten, inſofern ja jede Unterordnung und Trübſal zu der Seele Heil förderlich ſeyn kann, ſagt Sirach 36, 11. 12. (bei Luther C. 33.) auf eine Paulo nicht unähnliche Weiſe.

Dritter Theil: Bei Gott ſteht das unbedingte Recht, wie und wem er Liebeserweiſe ertheilen will. So ſteht es ihm auch frei, jetzt Bedingungen der Begnadigung zu ſtellen, unter welchen auch die Heiden und zwar in größerer Anzahl als die Juden begnadigt werden, V. 14 — 24.

V. 14. Reſultat aus dem Geſagten. Ungerechtigkeit Gott beilegen, wäre dem Ausſpruche 5 Moſ. 32, 4., wie der ganzen Glaubenslehre des A. B. entgegen, dies bezielt alſo auch ein Paulus nicht.

V. 15. Um darzuthun, daß diejenige Freiheit, die durch das oben Geſagte Gott beigelegt wird, keine Ungerechtigkeit in ihn ſetze, zeigt der Apoſtel, daß die Schrift in ausdrücklichen Worten die Barmherzigkeit Gottes als von allen menſchlichen Verdienſten und Anſprüchen unabhängig darſtelle. Der Abſicht Pauli vollkommen angemeſſen drückt daher Erasm. die Verbindung aus: absit ut eiusmodi cogitatio subeat animum cuiusque, neque sic interpretetur quod in Exodo Moysi loquitur Deus. Für den Widerſacher war die Entgegenhaltung eines ſo ſchroffen Schriftſpruches hart, allein der Apoſtel pflegt der anmaßenden Werkgerechtigkeit gern mit eherner Stirn entgegenzutreten. Treffend Bengel: alia est sententia verborum Pauli, qua satisfacit responsatoribus operariis, alia mitior latet in aenigmate verborum pro fidelibus. Etiam in sacris scripturis, praesertim ubi a thesi ventum est ad hypothesin, *τὰ ἤθη*, non modo *οἱ λόγοι*, expendi debent. Et tamen commentarius nullus ita planus esse potest, quem facilius quam P. textum

intelligat operarius. Des Apoſtels Argumentation iſt hier die, welche die Rabb. גְּזֵרָה שָׁוָה nennen, Belegung eines dem Gegner bedenklichen Spruches durch einen andern. — Mangel an Natürlichkeit und Scharfblick verleitete mehrere Ausleger, welche das decret. abs. aus dieſem und den folgenden Verſen entfernen wollten, den Knoten zu zerhauen und von hier an bis V. 20. einen den phariſäiſchen Lehrſätzen vom Fatum ergebenen Juden als Widerſacher des Apoſtels ſprechen zu laſſen, ſo daß dieſer es wäre, welcher die folgenden Schriftſtellen als Einwände gegen P. vorbrächte. So zuerſt Orig., Chryſ. in Bezug auf V. 16., Hier. ad Hedib. qu. 10., (welcher [und eben ſo auch Photius] ſonderbar genug P. im 20. V. auf folgende ziemlich ungeſchickte Weiſe zum Widerleger des Prädeſtinatianismus macht: ex eo, quod respondes Deo et calumniam facis, ostendis te esse liberi arbitrii, et facere quod vis, vel tacere vel loqui. [!]), Camerar., Kohlreif, insbeſondere aber Heum., der auf dieſe Auslegung ſich viel zu Gute thut. Triftige Gründe ſetzt derſelben ſchon Wolf entgegen. Es iſt nämlich dagegen anzuführen: 1) der Ap. pflegt bei Widerlegungen ſich nie mit einem *μὴ γένοιτο* zu begnügen, ſondern hinter demſelben einen Satz folgen zu laſſen, durch den der Gegner abgewieſen wird, Röm. 3, 6. 4, 31. 6, 2. 15. 11, 1. 2) Es müßte dann mit Heum. das *γάρ* in *τῷ γὰρ Μωσῇ* „aber" überſetzt werden. Dies iſt ſprachwidrig; es kann zwar mit *ἀλλά* verbunden werden, wie enim mit at, allein auch dann iſt es nicht an ſich part. adv. 3) Argumentiren bei P. nie Gegner mit Schriftſtellen, ſondern er ſelbſt. 4) In V. 19. bezeichnet das *οὖν* deutlich einen neuen Einwurf des Gegners, der erſt wieder aus V. 17. und 18. gezogen worden. Wären die vorhergehenden Worte ſchon insgeſammt die des Gegners geweſen, ſo wäre dieſes *ἐρεῖς οὖν* völlig überflüſſig. 5) Gewinnen die Vertheidiger dieſer Auslegung nichts, denn die nach ihrer Meinung von Paulus ausgeſprochenen Worte V. 10—13. ſind nicht minder ſtark als die folgenden. — Die von Paulo angeführten Worte ſind aus 2 Moſ. 33, 16. genommen und wörtlich nach der LXX. angezogen. Sie ſtehen dort in folgender Verbindung. Moſes hatte das Verlangen gehabt, eine außerordentliche Erſcheinung Gottes zu ſchauen. Bis zu einem gewiſſen Maaße gewährte ihm dies Gott,

fügt indeß jene Worte hinzu, damit ſich Moſes nicht überhebe, ſondern anerkenne, daß ein ſo großes Vorrecht rein durch freie Gnade nicht auf Grund ſeiner Würdigkeit ihm zu Theil geworden. Es ſind demnach die hebr. Worte חָנַן und רִחַם, denen die griechiſchen ἐλεεῖν und οἰκτείρειν entſprechen, vielmehr zu überſetzen „Liebes- und Gnaden-Beweiſe ertheilen" (Cler. ad Exod. l. l. überſetzt: favebo cui faveo; die Bedeutung favere iſt richtig, aber die Erklärung, die Clericus von den Temporibus im Hebr. giebt, als ob Gott ſagen wolle: ich werde künftighin denen gnädig ſeyn, denen ich es jetzt bin, iſt unwahrſcheinlich. Die beiden Tempora hier ſind Aoriſta), damit man nicht durch die griechiſchen oder deutſchen Wörter auf den Gedanken gerathe, es ſei von einer poſitiven zeitlichen oder wohl gar ewigen reprobatio die Rede, als ſtehe es in Gottes abſolutem Gutdünken, welche Seelen er in Sünden wolle untergehn laſſen, ohne ihnen zu helfen. Die Wiederholung des Verbi im Nachſatz mit dem Relativ drückt nach einem Hebraismus die Unbedingtheit der Handlung aus. So 2 Sam. 15, 20. וַאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר־אֲנִי הוֹלֵךְ „Ich gehe wohin ich eben will." Eben ſo 2 Moſ. 16, 23. So auch im Arabiſchen häufig: فعل ما فعل „Er that was er that," d. i. „was er wollte." Beſonders oft ſind ähnliche Formeln in Vita Timuri, auct. Ebn Arabschah, ed. Golius, p. 6 etc. Richtig giebt demnach den Sinn des göttlichen Ausſpruchs Hunnius: nemo poterit sibi demereri meam misericordiam, ex mero beneplacito voluntatis meae misereor cuius misereor, sine respectu propriae dignitatis hominum, aut humani meriti interventu. Er fügt ſofort in Bezug auf die neuteſtamentliche Zeit hinzu: cuius autem Dominus velit misereri, id non opus est ex humana ratione divinare, aut coniecturis colligere, aut abyssum maiestatis scrutari, aut in coelum ascendere, sed prope est verbum fidei revelans nobis, quos Dominus certo misericordia sua dignari velit. Bengel: nemini licet cum Deo ex syngrapha agere. Und die Anwendung des Ausſpruchs auf das Verhältniß Gottes zu den Juden ſtellt noch deutlicher ins Licht Limb.: inde liquet, iniustum non esse, D. in eligendis beneficiis suis libertate uti, eaque largiri cui vult, idque vel sine ulla conditione, vel sub aliqua eaque qualicunque illi placuerit, atque istos a beneficiis suis excludere,

quotquot conditionem a se praescriptam reiiciunt, aut acceptare recusant. Quia enim miserationes et beneficia sunt quid indebitum, ideo non tantum ipsa beneficia, sed et conditio, quâ praestitâ beneficia obtineri possint, a benefactoris arbitrio dependent. Als ein künſtlicher Ausweg, um die Prädeſtinationslehre zu umgehen, iſt es anzuſehn, wenn auch bei dieſem Ausſpruche Pauli Chryſ., Theod., Theoph., Oek., Pel., Ambr. annehmen, Gott habe ſo nur geſprochen in Bezug auf diejenigen, deren gute Werke er vorausgeſehen. Pel.: hoc recto sensu ita intelligitur: illius miserebor, quem praescivi posse misericordiam promereri, ut iam tunc illius sim misertus. Vgl. die gezwungene pelag. Interpr. dieſes Ausſpruches, Aug., c. Iulian. l. I. c. 131.

V. 16. Aus dem Ausſpruche Gottes zu Moſe zieht der Ap. die Folgerung, daß alſo menſchliche Kraftäußerung nicht vermöge, Würdigkeit und ſomit Anrecht auf Gottes Liebeserweiſe zu bewürken. Bengel: non quo irritum sit recte velle et, quod magis est, recte currere sive contendere, sed quod velle et currere operariorum nil efficiat. So ſpricht Paulus V. 30. und 31. von einem Nichtlaufen der Heiden, was das Ziel erreichte, und einem Laufen der werkgerechten Juden, was das Ziel nicht erreicht, und ſetzt auch gleich V. 32. die Urſache hinzu, warum das Laufen der Juden nicht half, weil ſie durch *ἔργα νόμου* erreichen wollten, was nur durch *πίστις* zu erreichen iſt. Daß das Wollen bei dem Menſchen daſeyn muß, wenn er begnadigt werden ſoll, daß ſein Nichtwollen die Begnadigung verhindert, ſagt uns Matth. 23, 37. Joh. 5, 40. Die begnadigt werden wollen, ſollen auch laufen, 1 Kor. 9, 24. Hebr. 12, 1. Ja mit gewaltſamem Verlangen ſoll der Sünder in das Himmelreich einzudringen ſuchen, Matth. 11, 12. (welches dort die ſprachlich begründete Auslegung iſt). Vgl. was Paulus ſelbſt von ſich ſagt 1 Kor. 9, 26. Phil. 3, 14. 2 Tim. 4, 7. Wenn überdies das Erbarmen Gottes geradezu dem menſchlichen Beſtreben gegenübergeſtellt wird, ſo geht ſchon daraus hervor, daß unter dem menſchlichen Beſtreben ein ſtolzes eigenmächtiges gemeint iſt (gleich darauf wird Pharao als ein Beleg zu einem ſo halsſtarrigen Laufen in eignen Wegen angegeben), welches glaubt nicht auf Gottes Erbarmen, ſondern Gerechtigkeit Anſpruch machen zu

können. Hieron.: ep. 133. ad Ctesiph. ed. Vall.: velle et currere meum est, sed ipsum meum, sine Dei semper auxilio, non erit meum .... Peto ut accipiam, et quum accepero rursus peto. Avarus sum ad accipienda beneficia Dei, nec ille deficit in dando, nec ego satior in accipiendo. Vgl. Orig., de principiis, l. III. §. 18., wo er zur Erklärung des pauliniſchen Ausdrucks auf Pſ. 127. verweiſet: „Wo der Herr nicht das Haus bauet, arbeiten die Bauleute umſonſt," und doch ſollen die Bauleute arbeiten. Vgl. auch die ſchönen Worte über dieſen Ausſpruch des Apoſtels bei Gregor Naz., Orat. XXXI. in Ev. Matth. 19. und Auguſt., ad Simpl. l. I. qu. 1. Was übrigens den metaphoriſchen Ausdruck τρέχειν betrifft, ſo kann dieſer bloß im Allgemeinen von unruhigem Hin- und Herlaufen entlehnt oder er kann auch nach dem dem Apoſtel gewöhnlichen Bilde von der Rennbahn der Wettkämpfer hergenommen ſeyn, 1 Kor. 9, 24. Gal. 5, 7. Kol. 1, 2.; in welchem bildlichen Sinne auch die Profanſcrr. τρέχω gebrauchen. Auf den Juden iſt die beſondere Anwendung dieſes Verſes dieſe: Willſt du durch leibliche Abkunft und Geſetzerfüllung hochmüthig das Meſſiasreich verdienen, ſo nimmt Gott darauf keine Rückſicht, er will, daß man die Beſeligung durch Chriſtum als ein Geſchenk freier Gnade annehme.

V. 17. Der Ap. will aus der Geſchichte einen Beweis davon liefern, daß Gott den Halsſtarrigen auf keine Weiſe ſchont, daß demſelben vielmehr, wenn er ſeinen hochmüthigen Sinn durchſetzen will, ſogar die Langmuth Gottes zum Verderben gereicht. So habe Pharao ſechs Plagen hintereinander über ſein Land hereinbrechen geſehen zur Zeit, wo der Ausſpruch Gottes, den P. anführt, an ihn geſchah. Er hatte aber ſtets auf ſeinem halsſtarrigen Sinne beruhend im Unglauben gegen Moſes und in der Empörung gegen Gott beharrt. Gott habe mit Langmuth (vgl. V. 22.) jene Widerſetzlichkeit getragen, deſſen ungeachtet aber auch ſeine Pläne nicht geändert. Es ſei aus jener Langmuth gar nicht zu ſchließen geweſen, als würde er am Ende dem Halsſtarrigen ſeinen Willen laſſen. Für den Fall, daß derſelbe bei ſeiner Hartnäckigkeit beharre, habe Gott beſchloſſen, ihm dieſen Trotz des Eigenwillens gerade durch die Langmuth zu deſto größerem Verderben (Röm. 2, 5. und die

Anm. dazu), ſich ſelbſt aber zur Verherrlichung gereichen zu laſſen. Auf dieſe Weiſe zeigt Pharaos Beiſpiel auffallend, wie der Menſch durch eigenmächtiges Laufen und durch ein den göttlichen Abſichten entgegengeſetztes Streben durchaus nichts auszurichten vermöge, ſondern ſelbſt bei der Langmuth Gottes und gerade bei dieſer nur je länger deſto mehr ſich ſelbſt ins Verderben ſtürze. Dieſer ganz im Zuſammenhange gegründete Sinn wird beſonders gut entwickelt in Acta Syn. Dordr. Remonstr. p. 139—145. Die harten Calviniſten, wie Beza, Petr. Martyr, Paräus, Gomar, geben dieſem Ausſpruche des Apoſtels folgenden Sinn: „Ich habe dich geſchaffen, Pharao! um aus dir mir ein Gefäß des Zorns zu bereiten, durch deſſen Verderbung ich meine Allmacht offenbaren könne.“ Könnte Gott das zu einem Menſchen ſagen, dann wehe uns, daß wir Zwerge ſind, die von der Hand eines unüberwindlichen Cyklopen ſich zum Spiele ſeiner Luſt müſſen ſchaffen laſſen und zertrümmern! Was beſonders von den Erklärern und Dogmatikern dieſer Schule überſehen wird, iſt das, daß wir uns ja bei Gott immer nur ein Handeln in völliger Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, alſo mit der Geſammtheit ſeiner Eigenſchaften denken können. Bei dem decret. absol. aber würde die Gerechtigkeit ohne die Weisheit und ohne die Liebe beſchließen und handeln. Auguſt. hatte folgerechtermaßen geſchrieben (de gratia et lib. arb. c. 21.): quis non ista iudicia divina contremiscat, quibus agit D. in cordibus etiam malorum hominum quidquid vult, reddens tamen eis secundum merita eorum? — — His et talibus testimoniis scripturarum satis manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. Demzufolge lehrte mit den Supralapſariern Gomarus: „Nicht ungerechterweiſe verdammt Gott den Sünder, denn er hat ja mit der Verdammung auch das Mittel angeordnet, die Sünde, ſo daß er keinen verdammt, ohne vorher ihn in Sünde geſtürzt zu haben“ (Halesii epp. ed. Mosh. p. 753.); demzufolge heißt es bei jenen ſtarren Calviniſten nun auch hier: Um ſeinen Endzweck zu erreichen, ſandte Gott ſelbſt verſuchende (freilich verſucht Gott, aber nicht wie

der Teufel, dieſer nach Ambroſius Ausſpruch ut subruat, jener ut coronet, 1 Kor. 10, 13.) Gedanken in Pharaos Seele. Auguſt.: excitavi te ut contumacius resisteres, non tantum permittendo sed multa etiam tam intus quam foris operando. So ſind denn die Rollen vertauſcht — Satan hat an Gott ſein Amt abgetreten. Gott geht herum wie ein brüllender Löwe und ſuchet welchen er verſchlinge, und Satan freuet ſich, daß der Allerhöchſte, deſſen Hand Niemand kann entrinnen, ſeinem Rachen die Schlachtopfer zuwirft. Uebrigens iſt, wenn auf dieſe Weiſe Gott zum Schöpfer der Sünde gemacht wird, auch der Pantheismus völlig entſchieden, das Weſen der Sünde ſelbſt geläugnet und aller Unterſchied zwiſchen Böſem und Gutem aufgehoben. Daher laſſen denn auch die pantheiſtiſch-myſtiſchen Sufi, welche den Unterſchied von gut und bös läugnen, weil ihnen Gott das einzige agens, Schatten wie Licht, iſt, die Einzelweſen aber Schein, daher laſſen auch dieſe Pharao, der, wie ſie ſagen, nur ein anderer Spiegel der Allmacht Gottes als Moſes geweſen, alſo vor Gott beten (Methnewi des Dſchelal-eddin Rumi, cod. ms. bibl. reg. Ber. T. I. p. 158.):

Aus dem Quell, der Moſis Antlitz licht gemacht,
Haſt du, Herr! mein Antlitz ſchwarz wie Nacht gemacht.
Sollt' ich Stern denn beſſer ſeyn als ſelbſt der Mond?
Mondverfinſt'rung läßt nicht ihn, nicht mich verſchont.
Wohl bin Moſen völlig gleich ich an Gehalt,
Doch es herrſcht frei deine Art in deinem Wald.
Pflanzt ſie huldreich hier den Aſt der Wurzel ein,
Schlägt ſie dort in Stamm und Aſt zertrennend ein.

In gänzlicher Verlegenheit befinden ſich mit dem Satze die Ausleger, welche immer auf das Vorauswiſſen Gottes zurückgingen, Oek., Ambroſ., Theod. Andere von den Neueren nehmen andere Ideenverbindungen als die angegebene an. Erasmus: „neque culpari debet D., si nostris malis bene utitur. Imo hoc ipsum summae bonitatis argumentum." Wolf: „So ſehr kommt alles auf Erbarmen an, daß Gott ſelbſt des hartnäckigen Pharao gegen deſſen Willen ſich mit Langmuth annahm." Stolz: „So wenig erreichte das Laufen Pharaos ſeinen Zweck, daß er vielmehr Gott in die Hände arbeitete." — Es iſt übrigens wohl zu bemerken, daß Gott dieſen Ausſpruch dem Pharao nur nach dem ſechsten Wunderzeichen, alſo nach vielen Beweiſen von Wider-

ſpenſtigkeit that, und daß Gott ſelbſt ſeine Bekehrung wollte, wie dies die gleich folgende Frage zeigt: „Willſt du noch immerfort mein Volk bedrücken und ſie nicht ziehen laſſen?" Ja wie Orig. de princ. l. III. c. 1. §. 11. bemerkt, die Wunder erreichten auch auf eine kurze Zeit einigermaßen ihren Zweck, denn Pharao entſchloß ſich ja beim vierten Zeichen aufrichtig, wenigſtens drei Tagereiſen weit die Juden ziehen zu laſſen (2 Moſ. 8, 28.). —— *Λέγει ἡ γραφὴ τῷ Φ.* ſtatt *ὁ θεὸς κατὰ τ. γραφήν*, ſo auch Gal. 3, 8. 22. 4, 30. So wechſeln die Rabbinen in ihren Anführungen mit אָמַר הַשֵּׁם und אָמַר הַכָּתוּב und bezeichnen beides durch die Abkürzung אמ״ה. In der LXX. lautet der Vers, der aus 2 Moſ. 9, 16. genommen: *ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τ. ἰσχύν μου, κ. ὅπως κτλ.* Für das *ἐξήγειρα* bei P. und *διετηρήθης* in der LXX. ſteht im Hebr. הֶעֱמַדְתִּיךָ. Dieſes drücken dem Sinne nach deutlicher die LXX. aus, denn הֶעֱמִיד heißt hier „ſtehn laſſen, bewahren." Das Hiphil bezeichnet nämlich im Hebr. nicht bloß ein Bewürken deſſen, was das Kal ausſagt, ſondern auch ein Erhalten in dem Zuſtande, den das Kal bezeichnet, dies iſt beſonders im Hiphil von חָיָה der Fall. So wie nun im Helleniſtiſchen manche Zeitwörter dem hebr. Hiphil entſprechen, ſo nehmen ſie auch dieſe ſpecielle Bedeutung deſſelben an. So heißt *ζωοποιεῖν* als Ueberſetzung von הַחְיוֹת auch im N. T. „am Leben erhalten," 1 Petri 3, 18. So hat denn auch *ἐγείρειν*, welches eigentlich aufſtellen heißt (in der LXX. für הֵקִים), hier jene hiphiliſche Bedeutung des Stehenlaſſens. In eben dieſer Bedeutung hat wahrſcheinlich der Syrer ܐܘܩܡܬܟ, denn das Aphel von ܩܡ hat im Syriſchen die Bedeutung „beim Stehen erhalten" und das Derivatum: ܩܝܡܐ heißt „lebendig, am Leben geblieben." Ephr. Syr. Op. T. I. p. 46. Auch der Araber überſetzt in der Polygl. in 2 Moſ. 9, 16.: أبقيتك „ich habe dich am Leben erhalten." Von עָמַד hat auch ſchon das Kal die Bedeutung „bleiben" 2 Moſ. 9, 28. 3 Moſ. 13, 5. Dan. 10, 17., ſo daß das Hiphil um ſo natürlicher „bleiben laſſen" überſetzt wird. Es kommt zur Empfehlung dieſer Bedeutung noch hinzu, daß ſie durch den Zuſammenhang an die Hand gegeben wird, denn unter

den vorhergegangenen Plagen hätte Pharao ſchon hingerafft werden können, und noch mehr hätte dies durch die angedrohte Peſt geſchehen können. Calvin, der zu dieſer Stelle dieſe Bedeutung verwirft und dagegen „constituit” überſetzt, billigt in ſeinem Comm. zu 2 Moſ. 9, 16. jene von uns angenommene Bedeutung, indem auch er ſie dem Zuſammenhange angemeſſener nennt. Viele Calviniſten nehmen ἐγείρειν geradezu in der Bedeutung „erſchaffen.” Beza: feci ut existeres; noch ſchrecklicher Anſelm: cum malus esses, prodigiis quasi sopitum excitavi, ut in malitia persisteres atque deterior fieres [ſagt das der Teufel oder Gott?]. Andere, wie Cocc., nehmen es in der Bedeutung „ad dignitatem evehi,” welche weniger aus der Sprache erweislich iſt, wie auch Calvin bemerkt, und auch in den Zuſammenhang der moſaiſchen Erzählung minder paſſen würde. —— Ὅπως ἐνδείξωμαι κτλ. Dieſen Nachſatz werden wir ſeinem Sinne nach ſo ausdrücken können: usque adeo non connivi in sceleribus tuis, etiamsi propter μακροθυμίαν meam ita fortasse tibi videretur, ut eo graviore ruina te perditurus sim. Nicht Tücke Gottes nämlich, wie der Calviniſt will, ließ die verſchiedenen Wunderzeichen an Pharao vorübergehn, um durch dieſe Mittel den Endzweck ſeines Verderbens herbeizuführen, ſondern erbarmende Langmuth war es, wie V. 22. ſagt, welche Gelegenheit gewähren wollte zur Beſſerung, und bemerktermaßen hatte der Verſtockte endlich auch ſich einigermaßen erweichen laſſen (2 Moſ. 8, 28. noch mehr ſpäter C. 10, 24. 9, 27.); nur daß die Vögel wieder das Samenkorn hinwegnahmen. Allein eben dieſe Langmuth hätte der Halsſtarrige auch verkennen können, darum wird ihm dazu geſagt: laſſe er das Volk nicht ziehn, ſo werde dieſe Langmuth Gottes ihm zu deſto größerem Verderben, Gott aber, der alles Böſe zur Verherrlichung in den Weltplan zu verweben weiß, zum Beweiſe ſeiner Macht dienen. Gregor v. Nyſſa in Niceph. Cat. in Octat. umſchreibt ſchon: ἐφ' ὧν ἐπιμένεις ἀπειθῶν, κήρυξον ἄκων τ. θεὸν ὃν ἑκουσίως ἀρνῇ. Es tritt hier ein, was Antonin. l. 7. c. 35. der φύσις zuſchreibt und durch das ſehr bezeichnende Compoſitum ἐπιπεριτρέπειν ausdrückt: πᾶν τὸ ἐνιστάμενον καὶ ἀντιβαῖνον ἐπιπεριτρέπει κ. κατατάσσει εἰς τὴν εἱμαρμένην καὶ μέρος ἑαυτῆς ποιεῖ. Wir

dürfen alſo nie außer Acht laſſen, daß dieſes ὅπως κτλ. ſich nur auf den Fall bezieht, wenn Pharao ſich durch die Langmuth nicht bekehren laſſe; denn ausdrücklich wird er von Gott C. 10, 3. wieder zur Bekehrung aufgefordert: „Wie lange weigerſt du dich, dich vor mir zu demüthigen?" —— T. δύναμίν μου. Im Hebräiſchen כחי. Es läßt ſich kein größerer Kampf denken, als der eines unbußfertigen Menſchenherzens mit ſeinem Gotte. Gott aber wird Verherrlichung zu Theil, ſei der Ausgang des Kampfes zum Segen, ſei er zum Verderben. Läßt das ſtolze Herz ſich überwinden, ſo dankt es ſelbſt ſeinem Ueberwinder; weiß es aber zu widerſtreben, ſo bringen diejenigen Lob und Anbetung, welche, dem Kampfe zuſehend, theils die Barmherzigkeit Gottes anbeten lernten, theils die göttliche Allmacht und Allweisheit, nach der er auch aus unüberwundenen Feinden ſeinem Reiche Triumph zu bereiten verſteht. —— Ἐν πάσῃ τ. γῇ. Da die Juden ſelbſt überall ihrer Ausführung mit ſtarker Hand gedachten, ſo wurde dadurch in der That der Name Gottes aller Orten verkündet. Auch erzählten jenen wunderbaren Untergang Pharaos der Grieche Artapanus (Eus. Praep. Ev. l. IX. c. 29.), der Grieche Diodorus Siculus (Bibl. l. III. c. 39.), der Lateiner Trogus (Iustini Hist. l. XXXVI. c. 2.). Durch den Kuran wurde jene Geſchichte noch allgemeiner bekannt und durch das Chriſtenthum wird ſie verkündet werden bis an der Welt Ende.

V. 18. Der Apoſtel zieht die Folgerung aus dem Facto von Moſes und aus dem von Pharao. Das σκληρύνειν, wie es hier Gott zugeſchrieben wird, iſt von den Calviniſten beſonders urgirt worden. Erklärt wird es von *Calvin* ſelbſt ſo: indurandi verbum, quum Deo in scripturis tribuitur, non solum permissionem (ut volunt diluti quidam moderatores) sed divinae quoque irae actionem significat; nam res omnes externae, quae ad excaecationem reproborum faciunt, illius irae sunt instrumenta. Satan ipse, qui intus efficaciter agit, *illius est minister, ut non nisi eius imperio agat.* — Docet et Solomon, non modo praecognitum fuisse impiorum interitum, *sed impios ipsos fuisse destinato creatos ut perirent*, Prov. 16, 4. Auch einige neuere Theologen, weil ihr Rationalismus ihnen die Annahme zuließ, daß P. geirrt habe, wollten die Worte ſo erklärt wiſſen, und zwar wie

ſie meinten der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation gemäß. So Ammon zu dieſer Stelle und gleicherweiſe ſchon der engl. Rationaliſt Morgans. Allein gerade die grammatiſch-hiſtoriſche Interpretation iſt gegen die calviniſche Auffaſſung, wie dies ſchon oben von den Urhebern der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung von Grotius zu dieſer Stelle und Cleric. zu 2 Moſ. 9. gezeigt worden. So wie nämlich der Morgenländer überhaupt weit mehr als der Abendländer das Streben hat, alle Ereigniſſe des Lebens auf die erſte Urſache zurückzuführen, auf Gott, ſo giebt ſich dieſes auch insbeſondere in der hebr. Geſchichtſchreibung zu erkennen. Es werden auch ſolche Ereigniſſe, die, ohne eigentlich von Gott auszugehn, nur unter ſeiner Leitung ſtehn, auf Gott ſelbſt zurückgeführt, ohne daß es dabei die Abſicht der Schriftſteller iſt, die Sebſtbeſtimmung des Menſchen zu läugnen. Nach dieſem in der hebräiſchen ſowohl als überhaupt in der morgenländiſchen Darſtellungsweiſe und Geſchichtſchreibung gegründeten Geſetze pflegt auch Gott ſogar als Urſache der Sünde dargeſtellt zu werden, ſowohl da, wo er ſie nur zuläßt (συγχωρητικῶς) 2 Sam. 12, 11. 16, 10. 1 Kg. 22, 22. Jeſ. 63, 17.), als da wo er wie hier durch gewiſſe Veranlaſſungen ſie hervorruft (ἀφορμητικῶς) 5 Moſ. 2, 30. Pſ. 105, 25. 1 Kg. 11, 23. Ja wollte man ſich nicht dazu verſtehn, nur auf dieſe metonymiſche Weiſe Gott zum Urheber jener Handlungen zu machen, ſo würde man Gott ein gleiches Amt wie dem Teufel beilegen müſſen, denn dieſelbe Handlung, als deren Urheber 2 Sam. 24, 1. Gott genannt wird, wird 1 Chron. 21, 1. dem Teufel als Urheber zugeſchrieben. Eine ſchickliche Parallele zu dieſen altteſtamentlichen Stellen bieten ganz ähnliche Stellen des Kuran dar. Sure XIV. V. 32.: يضلّ الله الظالمين ويفعل ما يشاء „Gott führt die Uebelthäter in die Irre und thut was er will.“ Eben ſo Sure IV. V. 90. und VII. V. 139. und öfter. Ferner Sure VII. V. 180.: „Viele Genien und Menſchen haben wir für die Hölle erſchaffen, dieſe haben Herzen und verſtehen nicht, Augen und ſehen nicht, Ohren und hören nicht.“ Ferner Sure VII. V. 146.: „Die Uebelthäter werde ich machen, daß ſie meine Zeichen ſehen und doch nicht glauben.“ Ferner Sure V. V. 46.: „Gott ſtraft wen er will und vergiebt wem er will, denn er iſt über alles

mächtig.“ Ungeachtet es nun ſcheint, daß der Kuran entſchieden die Freiheit des Menſchen läugnet, ungeachtet er lehrt, „daß jedem Menſchen ſein Schickſal an den Hals gebunden iſt,“ ſo glauben wir doch behaupten zu müſſen, daß Muhammed nicht ſo entſchieden die Freiheit des Menſchen zu läugnen beabſichtigte. Denn nicht nur finden wir viele Stellen im Kuran, welche ſich zu den oben angeführten eben ſo verhalten, wie gewiſſe dem Menſchen Freiheit zuſchreibende alt- und neuteſtamentliche zu anderen im A. und N. T., die alles auf Gott zurückführen; ſondern wir haben auch eine den Charakter der Glaubwürdigkeit an ſich tragende Ueberlieferung des Abu Harira, in der ausdrücklich Muhammed ſeine Unwiſſenheit über jenen Gegenſtand bekennt (*Tholuck*, Ssufismus, sive Theosophia pantheistica Persarum, p. 234.); überdies ſind die dogmatiſchen Feſtſetzungen über jenen Punkt, durch die dem Menſchen völlig alle Freiheit geraubt wird, von den muhammedaniſchen Theologen nicht eher als im zweiten Jahrhundert der Hedſchra gemacht worden. Zu den die allgemeine Gnade Gottes im Gegenſatz zu einem decr. absol. ausſprechenden Stellen des Kurans gehören z. B. folgende, die ebenfalls mit bibliſchen Verwandtſchaft haben, Sure V. V. 45. XX. V. 84. III. V. 82. u. v. a.: „Wer ſich bekehrt nach ſeiner Uebelthat und beſſert, zu dem kehrt ſich auch Gott hin, denn Gott iſt vergebend und barmherzig.“ Sure VII. V. 156.: عذابى اصيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شىء فساكتبها للذين يتقون „Ich ſtrafe wen ich will, aber meine Gnade erſtreckt ſich auf alle Menſchen. Wahrlich ich ſchreibe ſie ins Buch des Lebens für alle die da glauben.“ Sure XIV. V. 25.: „Siehſt du nicht jene, die meine Gnade in Unglauben verwandeln?“ u. dgl. m. — Indem nun Gott unveränderlich ſeinem Plan getreu, die Iſraeliten aus Aegypten zu führen, durch eine Reihe von Wunderzeichen die Gelegenheit dazu gab, daß der Trotz Pharaos geſteigert wurde, ſagt das A. T., Gott verhärtete ihn. Zum Zeichen indeß, daß die Verhärtung nicht auf Gott als den eigentlichen Urheber zurückzuführen ſei, heißt es auch wiederum an andern Stellen, Pharao *verhärtete ſich ſelbſt*, 2 Moſ. 8, 15. 8, 28. 9, 34., und wiederum an anderen, das Herz *ward verhärtet*, ohne daß auf die Urſache zurückgegangen wird, 2 Moſ. 7, 13. 22. 8, 11. 9, 7. Auch ſpricht 2 Moſ. 3, 19. Gott nur von einem *Vor-*

ausſehen der Verhärtung des Pharao, und anderwärts wird den Menſchen ſelbſt die Schuld ihrer Verſtockung beigemeſſen, 1 Sam. 6, 6. 2 Chron. 36, 13. Pſ. 95, 8. Hoſ. 13, 8. Es darf uns um ſo weniger wundern, daß deswegen, weil Gott die Umſtände herbeigeführt, unter denen der Halsſtarrige noch trotziger wird, Gott ſelbſt als Veranlaſſer der Halsſtarrigkeit dargeſtellt erſcheint, da wir bemerken, daß der Hebräer ſogar den Menſchen, auf deſſen unſchuldige Veranlaſſung ein anderer in Verblendung fällt, als unmittelbaren Urheber derſelben darſtellt. So ergeht an Jeſaias (Jeſ. 6, 10.) der Befehl: „Verſtocke dieſes Volkes Herz, mach' ſeine Ohren taub, ſeine Augen geblendet!" Der hebr. Sprachgebrauch findet ſich auch im N. T. Theils finden wir auch hier, daß Chriſtus ἀφορμητικῶς als Zweck ſeines Kommens angiebt, was nur vermöge der Verkehrtheit der Menſchen daraus entſtand, Matth. 10, 24. (ſ. dazu Grotius Anm.) Joh. 9, 39., theils wird Jeſ. 6, 10. in demſelben Sinne, den es dort hat, angewendet, Matth. 13, 15. Marc. 4, 12. Joh. 12, 40. Apg. 28, 26. 27. Vortrefflich iſt dasjenige, was über dieſen Sprachgebrauch der Hebräer die griech. Kirchenväter bemerken. Ausgezeichnet behandelt dieſen Ausſpruch Pauli und die dahin einſchlagenden Fragen Orig., Philocalia, c. 20. ed. Spenc., entlehnt aus: De principiis, l. III. c. 1. Die Gedanken, die Orig. dort entwickelt, ſind folgende: „Ihr haltet entweder den Pharao für ganz verdorben oder nicht. Thut ihr es, ſo dauert er uns nicht, wenn er verdammt wird; aber warum verhärtete ihn dann Gott? Verhärtung findet doch bei dem ſtatt, was von Natur weich iſt. War er alſo nicht ganz verderbt, und Gott verſchloß das ſich ihm öffnen wollende Herz, welche Ungerechtigkeit dann von Gott! Vielmehr müſſen wir uns bei jener Verhärtung durchaus keinen beſonderen Act Gottes auf die Seele denken, ſondern es iſt die Folge, daß bei den unaufhörlich auf gleiche Weiſe fortgehenden Liebesbeweiſen Gottes an das verderbte Menſchengeſchlecht der Eine immer hingebender an die göttliche Gnade wird, der andere immer widerſtrebender und bösartiger. Nach Hebr. 6, 7. 8. bringt ein und derſelbige Regen Kraut auf dem einen, Dornen auf dem andern Acker hervor. Während ein und derſelbe Sonnenſtrahl hier weich und feucht macht, macht er dort dürr und trocken. So würkt dieſelbe Gnade Gottes bei verſchiedenen Herzen

verſchiedenes. Pflegen doch auch liebende Herren zu verderbten Sklaven, die ſie mit vieler Milde erzogen, zu ſagen: Ich habe dich ſchlecht gemacht. Iſt aber eine Seele eine Zeit lang durch die Milde Gottes immer verſtockter geworden, und kehrt ſich dann wieder um, ſo hat ſie ſelbſt von dieſer Verſtockung Gewinn, indem ſie dann ihres ganzen Krankheitsſtoffes ſich bewußt worden iſt. So wie daher Aerzte den Krankheitsſtoff reizen und an einen Fleck ſich ſammeln laſſen, um gründlicher zu heilen, ſo thut oft Gott am menſchlichen Herzen." Den letztern Gedanken führt Orig. weiter aus im Comm. in Exod. ed. Delarue, T. II. p. 114.: *ὥςπερ γὰρ ἐπί τινων σωματικῶν παθημάτων, εἰς βάθος τοῦ, ἵν᾽ οὕτως εἴπω, κεχωρηκότος κακοῦ, ὁ ἰατρὸς εἰς τ. ἐπιφάνειαν διά τινων φαρμάκων ἕλκει κ. ἐπισπᾶται τ. ὕλην, φλεγμονὰς χαλεπὰς ἐμποιῶν καὶ διοιδήσεις, καὶ πόνους πλείονας ὧν εἶχέ τις πρὶν ἐπὶ τὸ θεραπευθῆναι ὁδεῦσαι· ὥςπερ ἔθος ποιεῖν αὐτοῖς ἐπὶ λυσσοδήκτων κ. ἑτέρων τινῶν τ. παραπλήσια τούτοις πεπονθότων· οὕτως οἶμαι κ. τ. θεὸν οἰκονομεῖν τ. κρύφιον κακίαν εἰς τὸ βάθος κεχωρηκυῖαν τ. ψυχῆς. κ. ὥςπερ λέγει ὁ ἰατρὸς ἐπὶ τοῦδέ τινος· ἐγὼ φλεγμονὰς ποιήσω περὶ τ. τόπον τ. ἀνέσεως, καὶ διοιδῆσαι ἀναγκάσω τάδε τινὰ μέρη, ὥςτε ἀπόστημα χαλεπὸν ἐργάσασθαι, λέγοντος δὲ ταῦτα τ. ἰατροῦ, ὁ μὲν ἀκούων αὐτοῦ ἐπιστημονικώτερος οὐκ αἰτιάσεται, ἀλλὰ κ. ἐπαινέσεται· ὁ δέ τις λέξει φάσκων ἀλλότριον τῆς τ. ἰατρῶν ἐπαγγελίας ποιεῖν, τὸ δέον ὑγιάζειν ἐπὶ φλεγμονὰς κ. ἀπόστημα ἄγοντα. οὕτω κ. οἶμαι τ. θεὸν εἰρηκέναι· ἐγὼ σκληρυνῶ.* Vgl. überdies Theodoret, qu. 12. in Exod.; Baſil. bei Dekum.; Theodorus Mopſueſt. und Diodorus Tarſ. in Niceph. Cat. in Octat. Wir haben noch zwei gezwungene Erklärungen zu erwähnen, durch welche die Gegner des Prädeſtinatianismus ſich zu helfen ſuchten. Herzog wollte ein Fragezeichen hinter den Satz ſtellen. Rambach, Carpz. und Erneſti wollten *σκληρύνειν* in der Bedeutung „hart behandeln" nehmen. Für dieſe wird angeführt 2 Chron. 10, 4., wo im Hebräiſchen es heißt הִקְשָׁה אֶת־עֻלֵּנוּ, allein dieſe Stelle beweiſt nicht, da kein acc. personae dabei ſteht. In Hiob 39, 16. ſteht im Hebr. הִקְשִׁיחַ und im Griech. *ἀποσκληρύνω*. Es iſt alſo weder für das Hebr. noch für das Griech. die Bedeutung erwieſen. Außerdem iſt aber auch

vieles dagegen. Es muß ja bei Paulus in demſelben Sinne ſtehn, wie im 2ten Buch Moſe, es würde ja dann der Einwand V. 19. nicht paſſen u. ſ. w.

V. 19. Der hoffärtige Jude, weil es ihm nur um eine Ausflucht für ſeinen Unglauben zu thun war, greift die Ausrede auf, zu der ihm in den letzten Worten des Apoſtels Gelegenheit gegeben war. Er möchte ſeine *ἀπιστία*, die der Apoſtel als den Grund ſeiner Verwerfung rügt (C. 9, 32. 10, 8. 9. 11, 23.), auf Gott zurückſchieben. —— *Ἐρεῖς οὖν* iſt das rabb. תֵּימָא לִי. So C. 11, 19. und *ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις* 1 Kor. 15, 35. Jac. 2, 18. In der Frage iſt das Subject *θεός* ausgelaſſen, wie dies der Stimmung des Leidenſchaftlichen angemeſſen iſt. *Μέμφεσθαι* bei den Helleniſten theils „tadeln" 2 Makk. 2, 7. Hebr. 8, 8., theils „ſich beklagen, unwillig ſeyn" Sir. 11, 7. 41, 10. Heſych.: *μέμφεται, αἰτιᾶται, καταγινώσκει.* Das *ἔτι* iſt bezeichnend „nun noch, nachdem du ſelbſt geſagt haſt, daß er verhärtet wen er will." —— *Ἀνθέστηκε.* Das Prät. Indic. nach dem Hebr. ſtatt Aor. Opt.

V. 20. Eine eigentliche Antwort auf dieſe Frage des verſtockten Juden konnte der Apoſtel in ſo fern nicht geben, als der Einwand nur auf einer Mißdeutung und Verdrehung der angeführten Bibelſtellen beruhte. Paulus ſchlägt daher die Verdrehung durch bloße Abweiſung zurück (vergl. C. 3, 6.). Die Gemara giebt zuweilen eine vorläufige Antwort, um im allgemeinen abzuweiſen, man nennt es מִתּוֹךְ דּוֹחַק גָּדוֹל „wegen großer Bedrängung." Die Phraſe dafür iſt לֹא זוּ אַף זוּ „nicht nur dies, ſondern ſelbſt dies." Halichoth Olam, B. 3. C. 2. §. 183. — Was P. aber eigentlich mit der Anführung jener Bibelſtellen habe ſagen wollen, ſpricht er V. 22. und 23. aus. Er hätte nämlich allerdings dem Juden ſogleich ſagen können, er mißbrauche nur die Schriftſtellen und das zu ihrer Erklärung Hinzugefügte, verdrehe ſie nur abſichtlich. Statt aber dies zu antworten, macht er es wie der Erlöſer ſelbſt, er antwortet nicht ſowohl der Frage des Gegners als der Geſinnung. Jene Verdrehung der pauliniſchen Worte war aus Trotz und Hochmuth hervorgegangen. Darauf weiſt der Apoſtel ſeinen Gegner hin. Eben ſo ſehen wir, daß der Erlöſer ſelbſt in ſeinen Antworten häufig weniger auf die gethane Frage als auf die Geſinnung, aus der ſie hervorging, Rückſicht

nimmt, und als der große Herzenskündiger eigentlich zu dieſer ſpricht (Matth. 8, 20. 22. 19, 16., wo der Anredende, ein eitler Menſch, durch das Epitheton ſchmeicheln will, Joh. 3, 3.; daß er dieſe Rückſicht auf die Geſinnung nehme, erklärt Chriſtus ſelbſt Joh. 6, 65.), oder aber, daß er bei Einwendungen erſt den Grundfehler rügt, ehe er ſie ſelbſt beſeitigt (Matth. 22, 29. 31.). So iſt es denn ja auch in der That wahr, daß, wo die Finſterniß mehr als das Licht geliebt wird und ſo lange dies geſchieht, die Einſicht in die religiöſe Wahrheit nicht aufgehn kann, ſ. C. 1, 18. Chryſ.: τοῦτο ἀρίστου διδασκάλου, τ. ἀκάνθας ἀποσπᾶν καὶ τότε καταβάλλειν τὰ σπέρματα. Um ſo mehr gebührt ſich nun eine bloß abweiſende Antwort, wenn, wie es hier mit dem Einwande des Juden der Fall iſt, nicht bloß unbewußte Selbſtverblendung Zweifel und Schwierigkeiten aufwirft, ſondern Verſtocktheit und Hoffart, welche abſichtliche Verdrehungen bewürkt. Wir müſſen vorausſetzen, daß der Jude es recht gut wußte, daß er die Worte Pauli nur aus Hoffart verdrehe; ſah er nun, daß Paulus ſo tief in ſein Herz blickte dieſe Wurzel des Einwandes zu erkennen, ſo war damit der Einwand ſelbſt gehoben. Ueberdies mußte der Jude die Ausſprüche, welche Paulus hier zu ſeiner Abweiſung aufſtellte, gelten laſſen, weil ſie aus dem A. T. genommen waren. Für den aufrichtigen Leſer aber ſtellte ſodann Paulus V. 22. und 23. das Reſultat der Betrachtung auf. Erasmus: non indignatur quod interroget, nec deterret illum ne interroget, sed obiurgat quod sit ausus sic interrogare. Wir würden ſo umſchreiben: „Und wenn dem auch ſo wäre wie du ſagſt, du hoffärtiger Iſraelit wie kannſt du wagen dich alſo gegen Gott zu erheben?“ Daß dem aber nicht würklich ſo ſei, wie der Jude meinte, liegt in dem δέ V. 22. Nicht unähnlich iſt 4 Esr. 5, 33. Esra hatte geforſcht und gefragt: „Warum liebt doch Gott unter allen Aeckern nur Einen Weinberg, unter allen Meereswellen nur Einen Bach, unter allen Blumen nur Eine Lilie, unter allen Völkern nur Zion?“ Darauf tritt der Engel des Herrn ihn an und ſpricht: „Es iſt weit gefehlt, daß du meine Menſchen lieber haben ſollteſt denn der ſie gemacht hat.“ Erſt danach beginnt er weiter mit ihm ſich einzulaſſen. —— Μενοῦνγε. Dies bezeichnet ſtets das entſchiedene Auftreten eines Einwandes, Röm. 10, 18. Luc. 11, 28.

Es entſpricht dem at enim. Der Syrer ܐܠܐ. —— Ὦ ἄνθρωπε ſteht verächtlich, ſ. zu C. 2, 1. —— Σὺ τίς εἶ; Chryſ.: κοινωνὸς εἶ τ. ἀρχῆς; ἀλλὰ δικαστὴς ἐκάθισας τῷ θεῷ; πρὸς γὰρ τ. ἐκείνου σύγκρισιν οὐδὲ εἶναί τι δύνασαι· οὐ τόδε ἢ τόδε ἀλλ' οὐδὲ εἶναί τι, τοῦ γὰρ εἰπεῖν, οὐδὲν εἶ, πολὺ τὸ εἰπεῖν, τίς εἶ; οὐδαμινέστερον. —— Ὁ ἀνταποκρινόμενος. Das Zeitwort in der LXX. für הֵשִׁיב אֱמַר und עָנָה und heißt auch wie עָנָה „widerſprechend, gegenredend antworten," Luc. 14, 6. —— Μὴ ἐρεῖ κτλ. Die Stelle iſt nach Jeſ. 45, 9. (wozu vgl. 29, 16.) angewendet. Wenn nämlich jüdiſche Theologen ihren Gegner abweiſen wollen, ſo pflegen ſie es am liebſten mit einem Bibelſpruche zu thun, ſei es nun, daß derſelbe unmittelbar oder mittelbar eine Widerlegung oder Abweiſung enthält. Die Formel dafür iſt bei den Rabbinen מִמָּה שֶׁקָּרִינוּ בְּעִנְיָן „nach dem was wir im Text leſen." Uebereinſtimmend damit iſt in den Reden Chriſti das: οὐδέποτε ἀνέγνωτε; Matth. 21, 16. 42. 12, 3. Was der Vergleichungspunkt ſei, hebt Chryſ. hervor: ἐνταῦθα οὐ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιρῶν τοῦτο λέγει, ἀλλὰ δεικνὺς μέχρι πόσου δεῖ πείθεσθαι τῷ θεῷ... εἰς τοῦτο γὰρ μόνον τ. ὑπόδειγμα ἔλαβεν, οὐκ εἰς τὴν τ. πολιτείας ἐπίδειξιν, ἀλλ' εἰς τ. ὑποτεταγμένην ὑπακοὴν καὶ σιγήν. καὶ τοῦτο πανταχοῦ δεῖ παρατηρεῖν, ὅτι τὰ ὑποδείγματα οὐ πάντα καθόλου δεῖ λαμβάνειν ἀλλ' ἐκλεξαμένους εἰς ὅπερ παρείληπται, τὸ λοιπὸν ἅπαν ἐᾶν. Wären unſterbliche Menſchenſeelen würklich Steine, ſo möchte es wohl gelten, was Thomas A. als ariſtoteliſcher Fataliſt ſagt: si aliquis aedificare volens haberet multos lapides aequales, posset ratio assignari, quare ponat quosdam in summo, quosdam in imo; sed quare ponat hos in summo, hos in imo, id non habet aliquam rationem, nisi quia artifex voluit.

V. 21. Auch dieſer Ausſpruch iſt zum Theil würklich ſchon in dem A. T. und in den Apokryphen enthalten, Jer. 18, 6. Weish. 15, 7. Sir. 36 (33), 13. Daſſelbe Gleichniß bei Philo, de sacrif. Ab. et Cain, p. 148. und bei den Rabbinen ſ. Wetſtein. —— Ἐξουσία iſt Gewalt über etwas, wird ſowohl hier mit dem gen. obiect. πηλοῦ verbunden, als auch

Matth. 10, 1. —— *Σκεύη εἰς τιμὴν κ. εἰς ἀτιμίαν. Τιμή* und *ἀτιμία* iſt abstr. pro concr. Es bezeichnen nämlich dieſe Worte „edeln und unedeln Gebrauch." So erklärt Philo, de vita contempl. p. 890. das *σκεύη ἀτιμότερα: ἃ πρὸς τὰς ἐν σκότῳ χρείας ὑπηρετεῖ μᾶλλον ἢ τὰς ἐν φωτί.* Uebereinſtimmend Hier., ad Hos. 10, 8. Dieſelbe Unterſcheidung von *σκεύη τιμώμενα* und *ἄτιμα* je nach dem Gebrauche der Gefäße auch bei Aelian, Hist. var. l. XIII. c. 40. Sie findet auch ſtatt 2 Tim. 2, 20., wo der Apoſtel ebenfalls bildlich die Widerſpenſtigen, ungöttlich Geſinnten *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* nennt, es aber ihnen ſelbſt freiſtellt, ob ſie *σκεύη εἰς τιμήν* werden wollen, indem er hinzufügt: *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον κ. εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ.* Wir müſſen uns hier recht in den Zuſammenhang denken. Der ſelbſtgerechte Jude ſah ſein Volk, nach den von Gott vorher getroffenen Veranſtaltungen, als das einzige *φύραμα* an, aus dem Gott *σκεύη τιμῆς* bilden könne. Dem entgegnet nun der Apoſtel, es ſtehe gänzlich bei Gott, aus welcher Maſſe er *σκεύη εἰς τιμήν* bilden wollte. Orig.: tibi qui insolenter interrogas, haec audisse sufficiat. Qui vero opera sapientiae Dei in dispensationibus eius desiderat contueri, audiat in alio loco de his ipsis Paulum divinorum secretorum conscium disputantem, 2 Tim. 2, 20. Ita ergo rationem quam ibi indigne poscentibus claudit, hic digne desiderantibus pandit. Indem dagegen die Calviniſten dieſes von P. gebrauchte Gleichniß der dogmatiſchen Anſicht gemäß, die ſie in dieſem ganzen neunten Capitel finden, erklären, ſagt Beza: dico Paulum elegantissima ista similitudine adhibita ad ipsius Adami creationem alludere et ad aeternum usque Dei propositum adscendere, qui neque ut creato neque ut creando debitor, antequam humanum genus conderet (alſo noch vor dem Sündenfalle, den Gott mit beſchloß), iam tum et in quibusdam per misericordiam servandis, et in quibusdam iusto iudicio perdendis, gloriam suam illustrare, pro suo iure et mera voluntate decreverit. Inwiefern dieſe Erklärung dem ganzen Zuſammenhange nach für falſch zu halten, geht aus dem oben Geſagten hervor. Daß ſie aber in ſich unrichtig iſt, ergiebt ſich, wenn wir, wie wir müſſen, bei Gott die Willkühr negiren: dann iſt ſein Handeln überall die

Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, d. h. mit der Geſammtheit ſeiner Eigenſchaften. Es kann alſo auch nicht, wie der Calviniſt will, eine Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit geben, die nicht zugleich eine Offenbarung ſeiner Liebe wäre. Wird die gratia irresistibilis angenommen, ſo wäre es eine herrlichere Offenbarung der Allmacht Gottes, wenn er bewürkte, daß alle ſelig würden. Seb. Caſtalio: sapiens nullum vas facit ad frangendum, sed si quod vas vitiosum esse contingit, id frangit.

V. 22. Nunmehr nachdem der hoffärtige, abſichtlich die Worte verdrehende Jude durch die Ausſprüche ſeiner eignen heiligen Schriften zurückgeſchreckt worden iſt, ſtellt P. für den aufrichtigen Leſer das Reſultat ſeiner früheren Behauptungen auf, aus welchem hervorgeht, wie Gott bei den Gottloſen ſowohl als bei den Chriſten ſich als ein Gott von unendlichem Erbarmen und unendlicher Weisheit zeigt. Die elocutio iſt, wie ſchon Orig. bemerkt, incomposita; ſowohl zu V. 22. und 23. im Ganzen iſt etwas zu ergänzen als zu V. 23. insbeſondere. Unter den verſchiedenen Auslegern ſind einige, welche nichts ergänzt wiſſen wollen. So Schöttg., Heum., Röſſelt. Heum. will hinter V. 22. und 23. ein Fragezeichen ſetzen, wie auch mehrere Ausgaben haben, das *εἰ* wie אִם fragend nehmen, und zwar mit der Negation fragend, und überſetzen: „Hat er aber nicht gewollt u. ſ. w." Doch wollte man auch alles andere zugeben, ſo würde ſchon das keineswegs zuzugeben ſeyn, daß *εἰ* eine Frage mit der Negation ausdrückt. Schöttg. nimmt an, daß das Part. *θέλων* ſtatt des Verb. fin. *θέλει* ſtehe und *ἤνεγκεν* den Nachſatz bilde, ſo daß V. 22. in ſich abgeſchloſſen iſt. Das *καί* in V. 23. läßt er an den ganzen Satz von V. 22. ſich anſchließen, V. 23. iſt ihm ſodann Vorder- und V. 24. Nachſatz, indem er *οὓς* in der Bedeutung des Demonſtr. *τούτους* nimmt. Dies Verfahren iſt ungrammatiſch und überhaupt gewaltſam. Daſſelbe gilt von Theodoret's Erklärung, welcher hinter *εἰ δέ* einen Gedankenſtrich macht, und will, daß man hinzudenke: *εἰ τοῦτο ποθεῖς μαθεῖν, τίνος ἕνεκα πλειόνων ἁμαρτανόντων τοὺς μὲν κολάζει, τοὺς δὲ δι' ἐκείνων εὐεργετεῖ, κ. πολλῶν τ. ἀρετὴν μετιόντων τοὺς μὲν περιφανεῖς ἀποφαίνει, τοῖς δὲ διὰ τούτων ὑποφαίνει τὰς τῶν μελλόντων ἐλπίδας, ἄκουσον τῶν ἑξῆς·* In Bezug auf dasjenige, was zu dem Satze mit *εἰ δέ* in V. 22. zu ergänzen, ſtim-

men im Weſentlichen die Erklärer überein. Aug., Oek. nehmen an, daß das σὺ τίς εἶ aus V. 20. noch einmal hinzuzudenken, Cocc., daß aus dem unmittelbar Vorangegangenen das οὐκ ἔχει ἐξουσίαν wieder herabzunehmen. Am richtigſten ſagen wir wohl, daß P. ſich hier einer Apoſiopeſis bedient, wie ſie nach einem bedingten Vorderſatz faſt alle Sprachen haben. Vgl. hinter dem Vorderſatz mit ἐὰν dieſelbe Apoſiopeſis des τί ἐρεῖτε; in Joh. 6, 62., während Joh. 21, 22. das τί πρὸς σέ; nach einem ähnlichen Vorderſatz hinzugefügt iſt. So Elsn. Obss. Ueberdies iſt es in der rabb. Dialektik ſehr gewöhnlich, einen beweiſenden Satz abzubrechen mit den Worten דַּי לְמֵבִין „für den Weiſen genug," nach dem rabb. Sprüchwort חַכִּימָא בִּרְמִיזָא „dem Weiſen durch einen Wink!" Weniger leicht iſt es aber anzugeben, wie V. 23. zu faſſen ſei. Man weiß nicht woran καί ſich anſchließt, und eben ſo wenig, von welchem Zeitwort das ἵνα abhängt. Die Vulg. und einige unbedeutende codd., denen Locke folgt, laſſen wegen dieſer Schwierigkeit das καί hinweg, der Syr. dagegen das ἵνα. Oek. ergänzt vor ἀπὸ τοῦ κοινοῦ noch ein ἤνεγκεν und außerdem auch bei den Begnadigten die Angabe des Zweckes, nämlich εἰς σωτηρίαν, wie bei den Verworfenen εἰς ἀπώλειαν. Schlichting ergänzt vor ἵνα γνωρίσῃ noch ein οὐκ ἐξουσίαν ἔχει und nimmt ἵνα in der Bedeutung „daß." Dann würde aber erforderlich ſeyn, daß die Ellipſe vor καί voranginge und das läßt ſich doch nicht denken. Die beiden gewöhnlichen Auffaſſungen ſind indeß dieſe. Eine Anzahl Erklärer coordiniren den Satz καὶ ἵνα κτλ. dem θέλων ὁ θεὸς κτλ. und ordnen beide Sätze dem ἤνεγκεν unter, ſo daß der Sinn wäre: „Gott hatte zwei Abſichten bei ſeiner geduldigen Tragung der Verworfenen, einmal den Wunſch ſeine Macht zu offenbaren, ſodann durch den Gegenſatz der Verworfenen ins Licht zu ſetzen, welches Erbarmen es iſt, wenn Gott die Erwählten, die doch aus derſelben verderbten Maſſe ſind, begnadigt." So die Calviniſten: Calvin ſelbſt, Beza, Petr. Mart., aber auch Nicht-Calviniſten: Caſtal., Grot., Taylor. Eine andere Anzahl Interprr. laſſen das καὶ ἵνα von θέλων abhangen, und coordiniren das ἵνα γνωρίσῃ dem ἐνδείξασθαι ſo, daß es eine entgegengeſetzte Handlungsweiſe Gottes beſchreibt. So Wolf, Chr. Schmid, Stolz. Es wird dabei angenommen, daß ἵνα γνωρίσῃ ſtatt des Inf. γνωρίσαι ſteht. Die Ueber-

ſetzung wäre dann dieſe: „Wenn Gott beabſichtigend ſeine Macht zu zeigen die Gefäße des Zorns mit Langmuth trug, und wenn er beabſichtigte an den Gefäßen der Erbarmung ſeine Herrlichkeit zu offenbaren." Allein beide angegebenen Conſtructionen ſind ungenügend. Die zuerſt genannte hat das Unbefriedigende, daß alsdann in dieſen beiden Verſen bloß von den Verworfenen die Rede wäre, da man doch in dem aus allem Vorhergeſagten gezogenen Reſultate nothwendig auch die Erwähnung der Begnadigten erwartet, und dies um ſo mehr, da von V. 24. an die Rede des Apoſt. gerade über dieſe ſich verbreitet. Zudem läßt ſich das καὶ ἵνα nur ſehr gewaltſam als beigeordneter Satz mit dem θέλων κτλ. und als untergeordneten mit ἤνεγκεν verbinden. Bei einem mehrmaligen Durchleſen führt das exegetiſche Gefühl immer wieder darauf mit dem καὶ ἵνα einen ganz neuen Satz anzufangen. Was die als die zweite namhaft gemachte Conſtr. betrifft, ſo leidet auch dieſe an Schwierigkeiten. Zunächſt an der, daß θέλων alsdann V. 22. als Partic. genommen wird, ergänzt man es dagegen zu dem ἵνα V. 23., als verb. fin. Sodann würde auch, wenn man von dieſer Schwierigkeit abſähe, überhaupt V. 23. wenig der Anlage von V. 22. entſprechen. Es ſcheint im Gegentheil V. 23. ganz darauf angelegt zu ſeyn, eine vollkommene Parallele zu V. 22. zu bilden. Dies giebt ſich dem exegetiſchen Gefühl zu erkennen, wie es auch unter den Alten Oek., nur nicht beſtimmt, fühlte. Das ἵνα καὶ κτλ., als die Abſicht angebend, entſpricht dem θέλων κτλ.; das ἃ προητοίμασε κτλ. entſpricht dem κατηρτισμένα, das οὓς κ. ἐκάλεσε ἡμᾶς dem ἤνεγκεν. Bei weitem am wahrſcheinlichſten iſt es daher, daß ein Anakoluth ſtatt findet und der Apoſtel eigentlich ſchreiben wollte: εἰ δὲ θέλων... ἤνεγκεν..., κ. ἵνα γνωρίσῃ... ἐκάλεσεν ἡμᾶς. Um ſo natürlicher iſt es, dieſes Anakoluth anzunehmen, da der Apoſtel ſtets liebt durch das Relativ Sätze zu verknüpfen. Auf ähnliche Weiſe ſcheint Seiler conſtruirt zu haben. Wir ſchreiten nunmehr zur Erklärung des Einzelnen. —— Das Part. θέλων iſt aufzulöſen in καίπερ ἔθελε. Stolz: „Und wenn Gott, ungeachtet er beſchloſſen hatte Strafe zu üben."... —— T. ὀργήν. Aug., de civ. Dei, l. XV. c. 35.: ira Dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium quo irrogatur poena peccato. Vgl. die Anm. zu C. 1, 18. —— Τὸ δυνατόν, das adiect. neutr. ſtatt subst. Das Wort wei-

ſet auf *δύναμις* V. 17. zurück. Gott wendet ſeine Macht nicht deswegen zur Strafe der Sünder an, weil **ihm** es nützt. Er bedarf unſerer Heiligkeit nicht, neque enim — ſagt **Aug.**, de civ. Dei, l. X. c. 5. — fonti se quisquam dixerit profuisse si biberit, aut luci si adspexerit. So wie aber ſeine Eigenſchaft der Heiligkeit in Bezug auf ihn ſelbſt von ihm ſelbſt vollkommene Uebereinſtimmung mit ihm ſelbſt fordert, ſo iſt dieſelbe Heiligkeit in Bezug auf die Weſen gedacht, wo ſie dann Gerechtigkeit heißt, Uebereinſtimmung der Weſen mit ihm als der höchſten Norm alles Seyns, und zwar dies zu der Weſen höchſtem Heil, weil ſie nur wahrhaft ſind, indem ſie in Ihm und **nach** Ihm ſind. —— *Μακροθυμία.* S. Anm. zu Cap. 2, 4. Vgl. 2 Makk. 6, 14. Da der Calviniſt nicht annimmt, daß Gott beim Gottloſen harrt, ob er ſich beſſere, und daß Gott gerade zur Buße ihm Gelegenheit geben will, ſo verliert die *μακροθυμία* ganz ihren bibliſchen Begriff, nach welchem ſie das Harren Gottes auf die Buße iſt (Röm. 2, 4. 5. 2 Petr. 3, 9.). Im beſten Sinne genommen, wird ſie dann ein Act der Gerechtigkeit, im ſchlimmſten ein Act der Tücke, die dem Ausgeglittenen nicht wieder aufhilft. Dagegen ſchon **Philo**, quod D. immutabilis, p. 304.: *πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ᾽ αὐτῷ.* Vgl. hierzu die ſchöne Stelle bei **Jarchi** zu 1 Moſ. 1, 1. „Gott wollte Anfangs die Welt bloß mit dem Maaße der Gerechtigkeit (מִדַּת הַדִּין) ſchaffen, er ſah aber, daß ſie dann nicht würde beſtehen können, und fügte das Maaß der Liebe (מִדַּת רַחֲמִים) hinzu." Ferner **Philo**, de provid. bei Eus. Praep. Ev. l. VIII. c. 14. —— *Σκεύη ὀργῆς.* Dieſen Ausdruck wählt der Apoſtel bloß wegen des vorangegangenen Gleichniſſes. Um ſo eher konnte er dies thun, da der Ausdruck כְּלִי überhaupt im Hebr. im metaph. Sinne gewöhnlich war. So Pirke Avoth, §. 3. heißt das Geſetz כְּלִי חֶמְדָּה. Jeſ. 13, 6. heißen die Perſer כְּלֵי זַעַם יי״. Insbeſondere nannten die Juden die Weiber כֵּלִים. Auch die Profanſcrr. brauchen zuweilen *σκεῦος* im metaphor. Sinne vom Menſchen. Vgl. Apg. 9, 15. *σκεῦος ἐκλογῆς.* In *σκεύη ὀργῆς* iſt aber der Gen. nicht wie in *σκεῦος ἐκλογῆς* activ zu nehmen, als ob Gott in ſeinem Zorn ſie geſchaffen hätte, was auch, wenn man den Zorn ſich als Haß und Strafe des Böſen denkt, ohne Sinn wäre, weil Gott nur ſchafft um ſich mitzutheilen, ſondern der Gen. iſt paſſiviſch zu nehmen „ſtrafwürdige Gefäße." —— *Κατ-*

ηρτισμένα. Καταρτίζειν entſpricht in der LXX. eben ſo wie ἑτοιμάζειν dem הֵכִין. Das Part. Paſſ. nehmen einige Arminianer rein medial, wie es auch gewöhnlich Apg. 13, 48. von Lutheranern und Arminianern gefaßt wird, zu welcher Stelle Limb. gelehrt die mediale Bedeutung zu erweiſen ſucht. Obwohl es nun allerdings ſo genommen werden kann, ſo ſieht man es doch dieſer Erklärung zu ſehr an, daß ſie aus der Dogmatik gefloſſen iſt. Lutheraner und Calviniſten ſtimmen daher faſt alle überein, an der vorliegenden Stelle ein part. pass. anzuerkennen, nur daß letztere wollen, daß Gott als die bewürkende Perſon angeſehn werde, erſtere, nach Vorgang von Theod., Chryſ., Theoph., Oek., daß es unbeſtimmt, eigentlich aber der Menſch. Abweichend von den übrigen lutheriſchen Auslegern iſt Chr. Schmid. Er nimmt κατηρτισμένα ebenfalls als part. pass. in gleicher Bedeutung mit dem ihm gegenüberſtehenden ἃ προητοίμασεν, wie denn auch 2 Tim. 3, 17. das ἐξηρτισμένος dem ἡτοιμασμένος 2 Tim. 2, 21. gleich ſei, es ſei alſo auch Gott als der Bewürkende anzuſehn, nur nicht τελικῶς ſondern eben ſo wie bei Pharao ἐκβατικῶς. Dieſe Erklärung hat viel für ſich, inſofern nämlich in dem ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι in Apg. 13, 48. wahrſcheinlich ebenfalls bloß nach populärem Sprachgebrauch jene Bekehrung völlig auf Gott als die letzte Urſache zurückgeführt wird, während er eigentlich nur ὑλικῶς und διατακτικῶς Urheber iſt, und inſofern für die angegebene Erklärung auch der rabb. Sprachgebr. ſtimmt. S. Wetſt. zu Apg. 13, 47. So R. Bechai: „Die Heiden ſind bereitet (מוּכָנִים) zur Hölle, Israel aber zum Leben.“ Und Bechoroth f. 8, 2. heißt es: „R. Joſeph lehrte: Das ſind die Perſer, die bereitet (מוּכָנִים) ſind zur Gehennah.“ Aehnlich iſt Juda 4.: οἱ προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα. Bei dieſem Part. מוּכָן dachte ſich der Jude Gott als Urheber, wenn auch nicht ἐνεργητικῶς. Ungeachtet indeſſen für dieſe Erkl. ſich vieles ſagen läßt, ſo ſcheint es doch vorzüglicher, an dieſer Stelle mit Grot., Limb. anzunehmen, daß das Part. ſtatt des adiect. verb. ſtehe, wie auch Luc. 6, 40. κατηρτισμένος ſo zu erklären iſt, und 2 Tim. 2, 21. in derſelben Bedeutung ἡτοιμασμένον mit σκεῦος verbunden vorkommt. Da nämlich der Hebr. der adiect. verb. ermangelt, ſo ſetzt er ſtatt deren die Participia. So wird das Part. des Niphal von כּוּן auch im Hebr. für das adiect. verb. gebraucht: נָכוֹן „feſt, fertig.“

Und das rabb. Part. Pyal מְחֻבָּן hat ebenfalls die Bedeutung des adiect. verb. „fertig, geeignet.“ Ja das Part. Pual מְזוּמָּן, welches eigentlich „bereitet“ heißt, dient im Rabb. eben ſo wie עָתִיד im Hebr., das ja gleichfalls „zubereitet“ heißt, geradezu zur Umſchreibung des Futuri. Im Helleniſtiſchen findet ſich dieſer Hebraismus wieder, ſo z. B. Joh. 19, 38. *κεκρυμμένος* ſtatt *κρυφαῖος*, 2 Tim. 2, 21. u. v. a. So hat auch die Vulg. hier apta, wiewohl einige codd. leſen aptata. Die prädeſtinatianiſche Faſſung des ganzen Ausſpruchs giebt am annehmlichſten Aug., ep. 186. ad Paulinum, §. 24.: pertulit vasa irae in interitum aptata, non quod illi essent necessaria... sed ne se (vasa misericordiae) in bonis operibus tanquam de propriis extollerent viribus, sed humiliter intelligerent, nisi illis Dei gratia, non debita sed gratuita, subveniret, id fuisse reddendum meritis suis, quod aliis in eadem massa redditum cernerent. Der Begnadigte wird indeß auch ohne willkührliche ewige Verdammung vieler ſeiner Mitbrüder dies glauben. Die gewöhnliche (inſofern die unſere etwas abweicht) antiprädeſtinat. Anſicht giebt am treffendſten Clarius: vas erat P. quod sese apparaverat ad interitum, dignus erat qui continuo plecteretur, verum ingentem erga eum tolerantiam D. exercuit, atque interea, ut sub Dei regno ne mala quidem sine aliquo essent usu, ita sapienter omnia moderatus est ut eius correctio multis documento fuerit ac saluti. Ita uno negotio haec omnia confecit, ostendit iram suam, notam fecit potentiam, lenitatem ingentem ferendo prae se tulit, indicavit quanti faceret vasa misericordiae.

V. 23. Ueber das *καὶ ἵνα* ſ. V. 22. In *σκεύη ἐλέους* iſt *ἐλέους* der Gen. passivi „auf die ſich das göttliche Erbarmen verbreitet.“ —— *Πλοῦτος τ. δόξης*. Röm. 2, 4. Eph. 1, 7. 18. 2, 7. Kol. 1, 27. Die *δόξα* iſt die Seligkeit, welche dem Chriſten vermittelſt der Liebe Gottes zu ihm zu Theil wird. Theoph. daher unrichtig: *ἡ τελεία δόξα θεοῦ τὸ ἐλεεῖν*. Das *ἃ προητοίμασεν* entſpricht dem *κατηρτισμένα*. Das *πρό* könnte bedeutungslos ſtehen, wofür Lösn. das Beiſpiel aus Philo anführt, de opif. p. 17.: *ὁ θεὸς τὰ ἐν κόσμῳ πάντα προητοιμάσατο... εἰς ἔρωτα κ. πόθον αὐτοῦ*. Allein auch in dieſer

Stelle des Philo iſt πρό nicht ganz bedeutungslos. Hier wird es um ſo weniger bedeutungslos ſeyn, da Chriſtus ſelbſt (Matth. 25, 34.) und die App. (ſ. die Anmerkungen zu Röm. 8, 28. 29.) es als einen beſonderen Vorzug der Begnadigten angeben, daß von Ewigkeit her ihre Begnadigung beſtimmt und ſomit auch ihre Herrlichkeit vor Gottes Augen gewiß war. Ganz ſo wie hier iſt προετοιμάζειν gebraucht Weish. 9, 8.: εἶπας, οἰκοδομῆσαι ναὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ σου, καὶ ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου θυσιαστήριον, μίμημα σκηνῆς ἁγίας ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς. Der Rathſchluß Gottes, inſofern er die Erfüllung herbeigeführt, wird als ein ideales Würken Gottes dargeſtellt. Wir werden demnach den vorigen und dieſen Vers, mit Ergänzung des zu Ergänzenden, im Zuſammenhange ſo überſetzen: „Doch wenn Gott die Abſicht hatte ſeine Heiligkeit und ſeine Allmacht zu offenbaren an denen, die nur die Strafen göttlicher Heiligkeit verdienten, und ganz dazu geeignet waren, in ewiges Verderben geſtoßen zu werden, nichts deſtoweniger aber ſogar ſolche Menſchen mit Langmuth auf ihre Buße harrend trug; wenn er auf der andern Seite die Abſicht hatte, denen die ſeiner Erbarmung theilhaftig werden ſollten, denen er ſchon vor der Welt Grundlegung ewige Herrlichkeit zugedacht hatte, den Reichthum ſeiner Herrlichkeit kund zu thun, und nun dieſelben zu ſeinem Reiche berief, Heiden ſowohl als Juden, ohne zwiſchen den Völkern einen Unterſchied zu machen — was ſollten wir wohl dagegen noch ſagen können?" —

V. 24. οὓς iſt nach dem Sinne mit σκεύη conſtruirt, da σκεύη metaphoriſch für Menſchen ſtand. Nach ἐκάλεσεν ſetzen Erasm., Luther, Beza u. A. ein Comma, und nehmen ἡμᾶς als Appoſ. Beſſer verbinden wir ἡμᾶς unmittelbar als Object mit ἐκάλεσεν und ſehen das Relativ als Prädic. an „als welche er auch uns berufen hat;" das οὐ μόνον ἐξ Ἰ. κτλ. bildet dann einen neuen Zuſatz wie öfter „und zwar nicht bloß." — So ſteht denn der Apoſtel wieder mit dieſen Worten bei dem, wovon er am Anfange des Capitels V. 7. ausgegangen war, daß nämlich nicht bloß die Juden als Juden ins Meſſiasreich kämen, ſondern daß Gott das Recht habe, eine ſolche Bedingung der Begnadigung zu ſtellen, unter der nur gewiſſe Juden, überdies aber auch die Heiden ins Meſſiasreich kommen könnten, und deutlich ſehen wir aus dieſem Schluß, daß es ſich nicht um die Berufung Einzelner ins

Gnadenreich handelte, ſondern ganzer Völker-Maſſen, ſomit auch von keinem abſoluten, ſondern nur von einem (durch den Glauben, mithin durch die Willensrichtung) bedingten Beſchluſſe Gottes.

Vierter Theil: Schon das A. T. weiſſagt, daß von den Juden nur wenige, und dagegen die Heiden begnadigt werden ſollen, V. 25 — 33.

V. 25. Die Stelle, welche P. anführt, iſt aus Hoſ. 2, 25. genommen, womit zu vergleichen Hoſ. 1, 6 — 10. Der Text iſt nicht genau wiedergegeben. Es heißt dort: וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אַתָּה. Die LXX. haben: *ἀγαπήσω τ. οὐκ ἠγαπημένην.* Der cod. Alex. aber und die Aldina haben: *ἐλεήσω τ. οὐκ ἐλεημένην.* Dieſe Ueberſetzung drückt auch hier der Syr. aus, und der Apoſtel Petrus 1 Petr. 2, 10. Dem hebr. Sprachgebrauch nach ſind beide Ueberſetzungen richtig, indem רִחַם ſowohl „lieben" als „ſich erbarmen" heißt, doch hat das Piel gewöhnlicher die Bedeutung „ſich erbarmen." Das Fem. רֻחָמָה und *ἠγαπημένη* rührt daher, weil der Prophet durch ſeine Tochter das israelitiſche Reich, auf welches ſich der Ausſpruch bezieht, hatte vorſtellen müſſen. Der Ausſpruch Gottes nämlich bezieht ſich beim Propheten eigentlich nicht auf Begnadigung der Heiden, ſondern des Reichs Israel. Da indeß Israel den abgöttiſchen Heiden gleich geworden, ſo bezieht der Apoſtel den Sinn jenes Ausſpruches auch auf die Heiden, wie denn auch nach der rabb. Auslegungsweiſe der Schriftſtellen eine und dieſelbe auf mehrere Dinge und Perſonen bezogen wird, wenn die Idee auf eben dieſelben anwendbar iſt. S. Belege bei Surenhuſius, *Βιβλ. καταλλ.* Thesis XIII. p. 51. Der Ap. Petrus in der angeführten Stelle bezieht ebenfalls des Hoſea Worte auf die Heiden.

V. 26. Der hier angeführte Ausſpruch iſt aus Hoſ. 1, 10., getreu nach dem Hebr. und den LXX. Er bezieht ſich ebenfalls im hebr. Text auf die zehn Stämme, und zwar weiſſagt er denſelben, welcher Seligkeit ſie theilhaftig werden würden, wenn nach ihrer Zerſtreuung ſie ſich bekehrten, ins meſſianiſche Reich eingingen und mit Juda verbunden der meſſianiſchen Herrlichkeit

genießen würden. Das *καὶ* gehört wahrſcheinlich zum angeführten Text. P. verbindet, wie auch die Rabb. bei ihren Citationen pflegen, zwei ähnliche Bibelſtellen unmittelbar mit einander. Andere machen ein Kolon hinter *καὶ*, als ſollte es zwei verſchiedene Sätze verknüpfen. *καλεῖσθαι* iſt häufig ſo viel wie „ſeyn," nach dem Hebr. נִקְרָא, Jeſ. 4, 3. 9, 5. 56, 7. Matth. 5, 9. *Υἱοὶ τ. θεοῦ ζῶντος* werden ſie dann ſeyn als wahre Theokraten. Das *ἐν τ. τόπῳ* iſt nicht zu urgiren. Es wird nur hinzugeſetzt um die Verwandlung der Geſinnung Gottes ſtärker hervorzuheben.

V. 27. Durch den vorigen Ausſpruch hatte der Apoſtel erwieſen, daß die Heiden ſollten in das Gottesreich aufgenommen werden. Nunmehr erweiſt er, daß auch Jsraeliten aufgenommen werden ſollen, aber nur eine geringe Anzahl. Der beſeligenden Zeit des Meſſias ſoll, nach den Propheten, eine Zeit der Sichtung vorangehn (vgl. zu C. 2, 5.), aus welcher dann nur eine geringere Anzahl geläuterter Theokraten übrigbleiben (שְׁאֵרִית), welche das neue Gottesreich bilden. Nur ein Ueberreſt aus der ganzen Anzahl wird dann errettet, und nur dieſer Theil, ein armes und niedriges Volk (Zeph. 3, 12.), geht in das Reich des Meſſias ein. Er iſt aber dann wie Gold gefegt und wie Silber geläutert, Sach. 13, 9. Es ſind die, welche, wenn ganz Jsrael geſiebt wird, wie Körnlein nicht auf die Erde fallen, Amos 9, 9. Es iſt dieſer Theil der heilige Same, der von einem entblätterten Stamme übrig bleibt, Jeſ. 6, 13. Ja von dieſen heißt jeglicher heilig, und iſt in das Buch des Lebens getragen, Jeſ. 4, 3. Selbſt für die Heiden, die in jener großen Sichtungszeit ſich nach Zion flüchten, iſt dort eine Errettung, Joel 3, 5. Auf Grund dieſer Weiſſagungen thut in Perek Melech R. Sinai den Ausſpruch: „Nach Canaan kamen von 600,000 Leuten nur zwei, daſſelbe wird in den Tagen des Meſſias geſchehen." — Zu Ausſprüchen jener Art gehört nun auch die vom Apoſtel angewandte prophetiſche Stelle, Jeſ. 10, 22. Er konnte daraus, wie es ſein Zweck war, zeigen, daß ſchon die Propheten nicht dem Volke als ſolchem den Eintritt ins Meſſiasreich verkündigen, ſondern nur einer auserleſenen Anzahl. —— *Ἡσαΐας κράζει ὑπὲρ τ. Ἰ.* Das Wort *κράζειν* gebrauchen die Rabb. bei Citationen emphatiſch. So beſonders in der Formel: רוּחַ הַקֹּדֶשׁ צוֹוַחַת וְאוֹמֶרֶת. Auch: הַנָּבִיא צוֹוֵחַ. Aehnlich Ariſtides, Orat. in Ap. p. 124 : *ἡ πόλις αὐτὴ συν-*

ὁμολογεῖ κ. κέκραγε. Das *ὑπέρ* wie *περί* „in Bezug auf.“ Die Ueberſetzung ſtimmt ganz mit dem Hebr. und den LXX. überein; nur daß das im Hebr. ſtehende בוֹ, welches die LXX. richtig durch *αὐτῶν* ausdrücken, fehlt; cod. Alex. hat dies *αὐτῶν* ebenfalls nicht.

V. 28. Die hebr. Worte dieſes Citats heißen Jeſ. 10, 22. und 23. ſo: כִּלָּיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה כִּי כָלָה וְנֶחֱרָצָה אֲדֹנָי יי צְבָאוֹת עֹשֶׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ. Die richtige Erklärung dieſer Worte iſt: „Die Zerſtörung iſt beſchloſſen, ſie ſtrömt daher Gerechtigkeit bringend (ſo wohl richtig Geſen. zu der Stelle), denn der Herr übt Vertilgung und Strafgericht im ganzen Lande.“ Wir haben nun die Frage zu beantworten, wie der Alex. zu ſeiner Ueberſetzung kam. Das hebr. כִּלָּיוֹן nahmen die LXX. wahrſcheinlich in der Bedeutung „Beſchluß, Feſtſetzung.“ In dieſer Bedeutung ſteht das Subſt. כָּלָה 1 Sam. 20, 33., das Verbum 1 Sam. 20, 7. 9. Eſth. 7, 7. *Λόγος* im Griech. ſoll demnach ebenfalls „Beſchluß“ heißen. Minder gut überſetzt daher der Syr., Vulg.: verbum, Erasm.: sermo, Beza u. v. a.: res. Zu *συντελῶν* und *συντέμνων* iſt *ἐστί* oder *ἔσται* zu ergänzen, die Part. ſtehen für die verb. fin., das Subj. iſt *ὁ κύριος.* Der Syr. überſetzt im verb. fin. Die LXX. verwandeln zuweilen Activa des Hebr. in Paſſ. z. B. 1 Moſ. 15, 6., zuweilen auch wie hier Paſſiva wie חָרוּץ in Activa. *Συντέμνων* nämlich iſt hier die Ueberſetzung von חָרוּץ. *Συντέμνειν* hat bei Profanſcrr. die Bedeutung „beſchleunigen,“ dieſelbe hat auch חָרַץ im Hebr. und حرص im Arab. Sie iſt hier am angemeſſenſten und durch den Sprachgebrauch geſichert. Weniger angemeſſen und durch den Sprachgebrauch unerwieſen iſt die Bedeutung, die dem *συντέμνειν* Heſych. giebt, der es durch *συντελεῖν* „ausführen“ erklärt. Viele andere nehmen es in der Bedeutung „beſchließen;“ bei den Profanſcrr. findet ſich dieſe nicht und in den LXX. iſt ſie die ſeltnere, doch findet ſie ſich Dan. 9, 24. 26. Sie würde auch bei dem folgenden *λόγος συντετμημένος* paſſen, paßt aber hier nicht. Wie kam nun der Ueberſ. dazu, das *συντελῶν* einzuſchieben? Von *συντέμνων* ſoll dies gewiß nicht eine Erläuterung abgeben, vielmehr ſcheint es den Begriff von כִּלָּיוֹן, der durch *λόγος* nicht ganz ausgedrückt wird, mehr erſchöpfen zu ſollen. Daß die LXX. zu Jeſ. durch kleine Einſchiebungen ihrer Ueberſetzung mehr Deutlichkeit

zu geben ſuchen, bemerkt Geſ. zu Jeſaja, Th. I. S. 58. Unüberſetzt ſcheint nun aber das שׁוֹטֵף zu ſeyn. Venema will die gewaltſame Hypotheſe geltend machen, als haben die LXX. שׁוֹפֵט geleſen. Würde nicht חָרַץ ſonſt durchgängig, auch in ſeinen Derivaten, mit *συντέμνειν* überſetzt, ſo wäre es gar nicht unwahrſcheinlich, daß שָׁטַף, welches ſonſt die Bedeutung „daherſtürmen" hat (Jer. 8, 6.), von dem Ueberſetzer hier tranſitive genommen worden ſei, und durch *συντέμνειν* in der Bedeutung „beſchleunigen" überſetzt worden. Nimmt man dieſe Muthmaßung indeß nicht an, ſo muß man ſagen, daß der Ueberſetzer glaubte, der Sinn des שׁוֹטֵף werde ſchon hinlänglich durch *συντέμνων* und *συντελῶν* ausgedrückt. *Δικαιοσύνη* iſt wohl hier die Strafgerechtigkeit, oder wie צֶדֶק صدق die Wahrheit. — Cod. Alex., der Kopt., Syr., Arab., mehrere Väter laſſen *ἐν δικαιοσύνῃ* — *συντετμημένον* aus, d. Aeth. und Theod. laſſen von *συντελῶν* bis *ὅτι λόγον* aus. Beide Auslaſſungen ſind durch Schwierigkeit in der Interpretation veranlaßt worden. —— *Λόγον συντετμημένον*. Hier würde *συντέμνειν* paſſend durch „beſchließen" überſetzt werden können. Wir ziehen indeß auch hier die Bedeutung „beſchleunigen" vor. — Dieſer ganze Vers enthält die Beſchreibung der dem Meſſias-Reich vorangehenden Sichtungsperiode. S. über dieſes Citat die einſichtsvolle Abhandl. von von Cölln, Keil und Tzſchirner Anal. Th. III. S. 2.

V. 29. Eine andere prophetiſche Stelle, welche ſich auf diejenigen Iſraeliten bezieht, welche nach den Strafgerichten übrigbleiben, um das Heil zu erleben; doch ſteht dieſer Ausſpruch des Jeſaja nicht in einer beſtimmten Beziehung auf die meſſianiſche Zeit. Die Stelle iſt getreu nach dem Hebr. und den LXX. angeführt. — Das *προείρηκεν* hat hier nicht die Bedeutung des Weiſſagens, ſondern „oben, an einer früheren Stelle ſagen," 2 Kor. 7, 3. Hebr. 10, 15., im Rabbiniſchen כְּשֶׁנֶּאֱמַר לְהַלָּן. *Σαβαώθ* iſt der Name, den Gott in dem ächten Theile des Jeſ. gewöhnlich führt. Es dürfte wohl dieſer Name יְהוָה צְבָאוֹת, welcher „Gott der Heerſchaaren" bedeutet, urſprünglich, wie auch von Cölln annimmt, Gott als dem Streiter (גִּבּוֹר) Iſraels beigelegt worden ſeyn, welcher in der Bundeslade vor den Kriegsſchaaren herzog, erſt ſpäter aber ſich auf die himmliſchen Heerſchaaren der Sterne bezogen haben. *Σπέρμα* ſteht für das hebr. שָׂרִיד, nicht

deswegen, weil, wie Roſenm. zu Jeſ. 1, 9. will, שָׂרִיד urſprünglich „übriger Same" hieß, denn שָׂרִיד kommt von der Wurzel شرد „fliehen," ſondern weil der Geflüchtete nur ein Same für die Fortpflanzung iſt; Hiob 20, 21. ſteht שָׂרִיד geradezu für „das Uebriggebliebene," wo die LXX. *ὑπόλειμμα* überſetzen. Vgl. Jeſ. 6, 13. —— *Ὁμοιοῦσθαι* bei den LXX. mit *ὡς* ſtatt mit dem Dat. verbunden (Hoſ. 4, 6. Ez. 32, 2.) weil im Hebr. הָיָה mit כְּ.

V. 30. Reſultat, von welchem richtig Mel. ſagt: hic expresse ponit causam reprobationis, quia scil. nolint credere Evangelio. Ideo supra dixi, similitudinem de luto non ita accipiendam esse, quasi non sit in ipsa voluntate hominis causa reprobationis. —— *Τὰ ἔθνη μὴ διώκοντα δικ.* Der Charakter des Heiden, im Allgemeinen betrachtet, iſt, daß er nicht fragt, ob ein Gott ſei und zwar ein heiliger. Der Charakter des Juden, daß er es weiß, zittert, aber ſich ſelbſt den Muth wiedergiebt. Der Charakter des Chriſten, daß er es weiß, zittert, aber ſich tröſten läßt. Der Heide eifert nicht; der Jude eifert, aber mit Unverſtand, Röm. 10, 2. Gal. 4, 17. Chryſ.: *κ. γὰρ δύο ἐστὶ τ. ζητούμενα· ὅτι τ. ἔθνη ἐπέτυχε κ. ὅτι μὴ διώκοντα ἐπέτυχε, τοῦτ᾽ ἔστι μὴ σπουδάσαντα. κ. πάλιν ἐπὶ τ. Ἰουδαίων ὁμοίως τὰ δύο ἄπορα· ὅτὶ κ. Ἰσραὴλ οὐκ ἐπέτυχε, κ. σπουδάζων οὐκ ἐπέτυχε.* Ueber *δικαιοσύνη* vgl. Röm. 1, 17. 3,21. —— *Διώκω* bei Profanſcrr. ſtatt *ζητεῖν* häufig. Eben ſo ſteht auch רָדַף im Hebr. für בִּקֵּשׁ. Aehnlich im Rabb. Pirke Av. c. 4. §. 2. הֱוֵה רָץ לְמִצְוָה.

V. 31. *Νόμος* hat wie C. 7, 23. 8, 2. die allgemeine Bedeutung „Regel, Norm." Falſch Beng., Bolten, *νόμος δικ.* ſtehe per hypall. ſtatt *δικαιοσύνη νόμου.* —— *Φθάνειν εἴς τι.* Heſych.: *καταλαμβάνειν.* Es iſt ganz „gelangen." So in den LXX. und bei Profanſcrr. Im N. T. Phil. 3, 16.

V. 32. Chryſ.: *αὐτὴ ἡ σαφεστάτη τοῦ χωρίου παντὸς λύσις.* Von hier müſſen wir zurückblicken auf V. 16. Durch dieſen Vers wird klar, welche Art des Laufens Iſraels nichts half. —— *Ὡς ἐξ ἔργων ν.* Das *ὡς* entſpricht hier dem hebr. Caph veritatis (Geſ. Lehrg. S. 846. Geſ. zu Jeſ. 1, 7.), d. h. es liegt dabei eine Vergleichung mit allen Dingen derſelben

Gattung zu Grunde; beſonders klar iſt dieſer Gebrauch Joh. 1, 14., wo ihn ſchon Chryſ. bemerkt; außerdem Joh. 7, 10. Phil. 2, 12. Philem. 14. Auch im Griech. findet ſich das ὡς bei Adverbien ſo gebraucht, beſonders bei ἀληθῶς, z. B. Plato, Apol. T. I. Bip. p. 94. εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, welches aufzulöſen in: οὕτως δικαστὰς ὄντας, ὡς ἀληθῶς ὀνομάζοι ἄν τις.

V. 33. Der Apoſtel will nachweiſen, daß auch ſchon im A. B. ſelbſt es verkündet worden ſei, daß Israel ſeinen Meſſias verwerfen werde. Konnte er dies nachweiſen, ſo durfte es um ſo weniger auffallen, wenn nun würklich zufolge der pauliniſchen Predigt die Mehrzahl der Juden vom Meſſiasreich ausgeſchloſſen wurde. Die Stelle, auf welche ſich der Apoſtel beruft, iſt Jeſ. 28, 16. So wie die Stelle dort ſteht, paßt ſie nicht zu ſeinem Endzwecke, er ſchiebt daher einige Worte aus einer verwandten Stelle Jeſ. 8, 14. ein. Gerade ſo verfahren auch die Rabbinen, indem ſie aus verwandten Stellen Worte in ihre Schriftanführungen mit einſchieben. Belege giebt Surenh. *Βιβλ. καταλλ.* de modis alleg. T. V. p. 43. Die Stelle Jeſ. 28, 16. heißt ſo: הִנְנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אָבֶן אֶבֶן בֹּחַן פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד מוּסָּד הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ. „Siehe, ich habe in Zion einen Grundſtein gelegt, einen bewährten, einen Eckſtein, koſtbar und feſt gegründet; wer ihm traut, darf nicht fliehen." Die Stelle Jeſ. 8, 14. lautet: וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ וּלְאֶבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מִכְשׁוֹל לִשְׁנֵי בָתֵּי יִשְׂרָאֵל. „Er (das Subj. iſt יְהוָֹה, der auch der Sprechende iſt) wird ſeyn zum Zufluchtsort, aber auch zum Stein des Anſtoßes, ein Felſenſtück zum Straucheln für die beiden Reiche." Es hat alſo der Apoſtel die Prädicate, welche der Stein in Jeſ. 8. hat, in die Stelle Jeſ. 28. eingeſchoben, und die dort vorhandenen weggelaſſen. Erwägen wir nunmehr den prophetiſchen Sinn von Jeſ. 28. Die Worte werden dort von Gott durch den Propheten ausgeſprochen gegen eine ungöttlich geſinnte Volksparthei, welche ein Bündniß mit Aegypten gegen Aſſur wünſcht. Gott erwiedert dagegen, er habe für die wahren Theokraten einen Grundſtein der Theokratie gelegt, der gegründeter ſei als alle menſchlichen Pläne, das ſei der theokratiſche König Meſſias. Man wendet ein, vom Meſſias könne die Stelle nicht gefaßt werden, weil יִסַּד Präteritum ſei, alſo jener Stein als ein ſchon gelegter, vorhandener dargeſtellt werde, alſo ſei wohl der junge König Hiskias gemeint, auf welchem die Hoffnungen der

Theokraten ruhten. Ueberdies könne ja für die damaligen wahrhaften Theokraten zum Troſt gegen Aſſur nicht der ſo vieles ſpäter erſcheinende Meſſias gereichen. Was das erſte betrifft, ſo läßt ſich ſagen, daß das Prät. ein praet. proph. iſt, weil in Gottes Rathſchluß die Sache ſchon gegenwärtig war. So ſchon Jarchi: לְפָנַי כְּבָר נִגְזְרָה גְזֵרָה. „Schon längſt iſt der Beſchluß von mir beſchloſſen.“ Das Andere aber möchte ſich noch weniger urgiren laſſen, da ſich ja denken läßt, daß die Propheten, einmal durchdrungen von dem Gedanken einer Verherrlichung ihres Gottesreiches in der meſſianiſchen Zeit, eben bei jedem gegenwärtigen Leiden mit jenem Blicke in die Zukunft, die ſie ſich allerdings nahe dachten, tröſten konnten. Der Chald. überſetzt in der angeführten Stelle: הָא אֲנָא מְמַנֵּי בְצִיּוֹן מֶלֶךְ מֶלֶךְ תַּקִּיף וְגִבָּר. „Siehe ich ſetze in Zion einen König, einen ſtarken und gewaltigen König ein.“ Die Stelle iſt aber corrumpirt. In Martini's Pugio fidei, wo ſie citirt wird, ſteht in beiden Ausgaben dieſes Werkes הַמָּשִׁיחַ hinter dem erſten מֶלֶךְ. Geſ. im Comm. zum Jeſ. bemerkt, daß dies unächt ſei, weil ſonſt מְשִׁיחָא ſtehen würde. Allerdings; aber es mag eine hebr. Gloſſe an die Stelle des chald. Textes getreten ſeyn, welche noch Martini im Text vorfand. Dieſe konnte dann immer wieder von den Juden aus polemiſchen Gründen durch Weglaſſung des הַמָּשִׁיחַ corrumpirt werden. Auch der babyl. Talmud, Tract. Sanhedrin, fol. 38, 1. und das Buch Sohar erklären dieſe Stelle vom Meſſias, ſ. Schöttg. Horae Talmud. T. II. p. 170, 290, 607. Selbſt Jarchi erklärt den Ausſpruch vom Meſſias. Im N. T. wird er noch außerdem auf denſelben bezogen 1 Petr. 2, 7. Es iſt überdies mit dieſer Weiſſagung zu vergleichen Pſ. 118. V. 22. Siehe die zum Theil merkwürdigen Auslegungen der jüdiſchen Theologen in Schöttg., Horae Talm. T. II. p. 11, 88, 106, 107, 213 u. a. Auch bezeugen Jarchi und Kimchi, daß derſelbe vom Meſſias ausgelegt wurde. Im N. T. bezieht ihn Chriſtus ſelbſt auf ſich, Matth. 21, 42. 44. Luc. 20, 17. (Zu dieſen Stellen ſagt Aug. serm. 40. de verbis domini: „Chriſtus im Stande der Erniedrigung iſt der kleine Stein zu den Füßen, an dem der verwegne Läufer ſtrauchelt. Chriſtus im Stande der Erhöhung wird der ungeheure Fels ſeyn, der von der Höhe herab die Widerſpenſtigen zerſchmettert.“) Auch Petrus bezieht ihn auf Chriſtum, Apg. 4, 11. 1 Petr. 2, 7. Betrachten wir nunmehr

die

die andere Stelle Jeſ. 8, 14. Der Ausſpruch wird von dem Propheten im Namen Gottes gethan an diejenigen unter den Theokraten des Reichs Juda, welche in Gefahr ſtanden, ſich zum Kleinglauben an die Hülfe Gottes gegen die Feinde, Israel und Syrien, verleiten zu laſſen. Dagegen erbietet ſich nun Gott allen denen, die ihm die Ehre geben, zu einem ſichern Zufluchtsort, dagegen denen, die als Widerſacher gegen ihn auftreten, zum Stein des Anſtoßes und Falles. Auch dieſe Stelle des Jeſ. wurde ſchon von den Juden als vom Meſſias handelnd ausgelegt. S. die Gemarah zu Sanhedr. c. 4. Daß zur Zeit Chriſti die frommen Juden ſie allgemein auf den Meſſias bezogen, zeigt Luc. 2, 34., wo Simon ſagt: *οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν κ. ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τ. Ἰσραήλ, κ. εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον.* Die Verwerfung des Meſſias durch die Israeliten liegt nach einer typiſchen Auffaſſung in vielen Pſalmen, desgleichen in Sach. 11, 12., außerdem Jeſ. 53, 1 ff. Mehrere jüdiſche Theologen, namentlich die Verfaſſer der Midraſch, lehrten ſie ebenfalls mit beſtimmten Worten. So heißt es in Bereſchith Rabba (myſtiſcher Comm. über die Geneſis von R. Bar Nachmani, ungefähr 300 Jahr nach Chr.): אֵין אוֹמְרִין שִׁירָה עַד שֶׁיִּתְחָרֵף הַמָּשִׁיחַ שֶׁנֶּאֱמַר וגו׳. „Man ſingt keinen Geſang, bis daß der Meſſias verhöhnt iſt, wie Pſ. 89, 52. geſchrieben ſteht.” —— *Λίθος τ. προσκόμματος.* Im Hebr. iſt der Stein, auf den der Laufende ſtößt und fällt, Bild des Verfehlens des Zieles, dann auch allgemein des Unglückes. Gewöhnlich: מִכְשׁוֹל, welches die LXX. anderwärts — nicht aber in der Ueberſetzung von Jeſ. 8., wo ſie *πτῶμα* haben — durch *σκάνδαλον* geben, was P. nachher, abweichend von den LXX., in das Citat ſelbſt ſetzt. Chryſ.: *τὸ προσκόπτειν ἐν τ. μὴ προσέχειν γίνεται, ἐκ τοῦ πρὸς ἕτερα κεχηνέναι. ἐπεὶ οὖν κ. οὗτοι τ. νόμῳ προσεῖχον, προσέκοψαν.* —— *Οὐ καταισχυνθήσεται.* Im Hebr. ſteht יָחִישׁ, welches „ſich fürchten” heißt. Capellus und Grot. nahmen daher an, daß die LXX. יֵבוֹשׁ laſen. Pococke zeigte, daß das arab. حاش in der VII. Conj. die Bedeutung „erröthen” hat, und nahm an, daß das hebr. חוּשׁ neben ſeiner jetzt gewöhnlichen Bedeut. „trepidare” auch dieſe hatte. Ihm treten die neuern Erklärer, auch Geſ., bei. Allein jene arab. Bedeutung von حاش iſt ungewöhnlich. Vielmehr können wir annehmen, daß den LXX. die

Bedeutung „trepidare" ſoviel galt als „pessum ire," und daß daher *καταισχύνεσθαι* hier in der ihnen nach dem Sprachgebrauche von הֵבִישׁ geläufigen Bedeutung „zu Schanden werden (indem man zagen muß)" ſteht. Der Gehalt dieſes Ausſpruches im Sinne Pauli iſt demnach: So wie Chriſtus der Fels iſt, durch welchen allein der, welcher ſeine Erlöſungsbedürftigkeit erkannt hat, feſten Grund gewinnen kann, ſo iſt er aber auch eine Felsſpitze, an der die Hoffärtigen und Selbſtgerechten ſich ſtoßen, daß ſie die harte Stirn ſich zerſchellen. Calvin: si quid nobis arrogamus iustitiae, cum Christi virtute quodammodo luctamur; siquidem eius officium est, non minus omnem carnis superbiam conterere, quam laborantes sublevare.

Capitel X.

Inhalt.

Der Apoſtel bezeugt abermals ſeinen Schmerz über den Unglauben und die daraus hervorgehende Verwerfung des Bundesvolkes. Er thut dar, daß es nur auf ſie ankommt, ob ſie begnadigt ſeyn wollen. Der Herr fordere nur den Glauben. Dieſe Rechtfertigung ſei ja auch ſo vieles leichter als durch Werke. Und zwar hat Gott auch den Israeliten die Kunde dieſer Heilslehre nicht vorenthalten. Sie iſt ihnen hinlänglich gepredigt worden.

Theile.

1) Der Grund von Israels Verwerfung iſt bloß ſein Unglaube. Beſchreibung der Rechtfertigung durch den Glauben, V. 1—13. 2) Auch hat Israel nicht der Verkündiger dieſer Heilslehre entbehrt, V. 14—21.

Erſter Theil: Der Grund von Israels Verwerfung iſt bloß ſein Unglaube. Beſchreibung der Rechtfertigung durch den Glauben, V. 1—13.

V. 1. Mehr im Feuer der Begeiſterung als in ruhig belehrendem Tone hatte der Apoſtel im vorigen Capitel den Grund von Israels Ausſchließung von dem neuen Gottesreich angegeben. Und

überhaupt hatte er ſich im 9ten Cap. mehr damit beſchäftigt Gott das Recht zuzuſprechen, ausſchließen zu können wen er wolle von ſeinen Begnadigungen, als gerade den Grund von Jsraels Ausſchließung zu erörtern. Gelaſſener daher und gleichſam mit wehmüthiger Ruhe, die ſich indeß im Fortſchritt der Belehrung bald wieder zur Begeiſterung erhebt, beginnt er nunmehr die Urſache von Jsraels Ausſchließung zu entwickeln. Chryſ.: *μέλλει πάλιν αὐτῶν καθάπτεσθαι σφοδρότερον ἢ πρότερον. διὸ πάλιν ἀναιρεῖ πάσης ἀπεχθείας ὑπόνοιαν, κ. πολλῇ κέχρηται τῇ προςδιορθώσει. μὴ γὰρ προςέχετε τ. λόγοις, φησί, μηδὲ τ. κατηγορίαις, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἀπὸ διανοίας ἐχθρᾶς ταῦτα φθέγγομαι. οὐ γάρ ἐστι τ. αὐτοῦ σωθῆναί τε αὐτοὺς ἐπιθυμεῖν, κ. μὴ μόνον ἐπιθυμεῖν, ἀλλὰ καὶ εὔχεσθαι, κ. πάλιν μισεῖν κ. ἀποστρέφεσθαι. κ. γὰρ εὐδοκίαν ἐνταῦθα τὰ σφόδρα ἐπιθυμίαν φησί. κ. ὅρα κ. τ. δέησιν πῶς ποιεῖται ἀπὸ διανοίας, οὐ γὰρ ὥςτε ἀπαλλαγῆναι κολάσεως μόνον, ἀλλ' ὥςτε κ. σωθῆναι αὐτούς, πολλὴν κ. τ. σπουδὴν ποιεῖται κ. τ. εὐχήν. κ. οὐκ ἐντεῦθεν δὲ μόνον, ἀλλὰ κ. ἐκ τῶν ἑξῆς δείκνυσι τ. εὔνοιαν, ἣν ἔχει πρὸς αὐτούς. ἀπὸ τ. ἐγχωρούντων, ὡς οἷόςτε ἦν, βιάζεται κ. φιλονεικεῖ ζητῶν σκιὰν γοῦν τινὰ ἀπολογίας αὐτοῖς εὑρεῖν, κ. οὐκ ἰσχύει, ὑπὸ τῆς τ. πραγμάτων νικώμενος φύσεως.* — *Ἀδελφοί, ἡ μὲν εὐδοκία τ. ἐμῆς κ.* Das *ἀδελφοί* bildet einen liebevollen Eingang wie C. 7, 1., *εὐδοκία* entſpricht dem hebr. רָצוֹן und iſt hier „Wunſch," wie Sir. 18, 31. *εὐδοκία ἐπιθυμίας*. Wie es aber bei wahren Chriſten ſeyn muß, ſo geſtaltet ſich auch bei Paulo jeder heiße Wunſch zum Gebet und ſo folgt auch hier ſofort *δέησις*. — *Εἰς σωτηρίαν.* Das *εἰς* kann in der Bedeutung „hinſichtlich, in Bezug auf" ſtehen, beſſer als Bezeichnung des Behufs, Endzwecks, ſo daß es gleich *ἵνα σωθῶσι*.

V. 2. Der Apoſtel bezeugt, daß er ſelbſt in ihrem Unglauben in gewiſſer Rückſicht die Juden mehr lieben müſſe als die ungläubigen Heiden, weswegen er denn auch den Juden beſonders Heil wünſche. Die Juden nämlich ſorgten doch auch in ihrem Unglauben an das Evangelium eifrig für ihr Heil, die Heiden gar nicht. Eben ſo würde ein lebendiger Chriſt tieferes Mitleid mit einer katholiſchen Gemeinde fühlen, welche unter der Laſt des Ge-

ſetzes hingeht mit Büßungen und Faſten, als mit jener proteſtantiſchen, welche ſich dem Leichtſinn und der Ueppigkeit überläßt. Den brennenden Eifer der Juden für ihr Geſetz und ihre Gottgefälligkeit ſchildert Philo mit dieſen Worten (legat. ad Caium p. 1008.): (ἔθνος) εἰωθὸς ἑκουσίους ἀναδέχεσθαι θανάτους ὥςπερ ἀθανασίαν, ὑπὲρ τοῦ μηδὲν τῶν πατρίων περιϊδεῖν ἀναιρούμενον, εἰ καὶ βραχύτατον εἴη. ibid. p. 1022.: ἅπαντες γὰρ ἄνθρωποι φυλακτικοὶ τ. ἰδίων ἐθῶν εἰσίν, διαφερόντως δὲ τὸ Ἰουδαῖον ἔθνος. — — τοῖς γὰρ ἤδη καθαιροῦσιν ἢ χλευάζουσιν ὡς πολεμιωτάτοις ἀπέχθονται, κ. πεφρίκασι μὲν ἕκαστον τ. διηγορευομένων οὕτως, ὡς ἅπασαν τ. παρ᾽ ἀνθρώποις, εἴτε εὐτυχίαν εἴτε εὐδαιμονίαν χρὴ καλεῖν, μηδέποτ᾽ ἂν ὑπὲρ παραβάσεως κ. τοῦ τυχόντος ἂν ὑπαλλάξασθαι. Damit iſt die begeiſterte Schilderung der Geſetzestreue und des Eifers für dieſelbe bei Joſ., c. Apion. l. II. c. 20. zu vergleichen. Die geſchichtlichen Belege giebt an vielen Stellen (z. B. l. II. c. 17.) Ios. de B. I., vgl. die Anm. zu Cap. 2, 22. Selbſt der heidniſche Geſchichtſchreiber Hekatäus Abderita thut der ἰσχυρογνωμοσύνη der Juden beſondere Erwähnung. Im N. T. werden Judenchriſten als ζηλωταὶ τ. νόμου erwähnt, Apg. 21, 20. Vgl. Röm. 2, 17. P. nennt ſich ſelbſt ζηλωτὴς τ ν. Apg. 22, 3. Gal. 1, 14. Vgl. Phil. 3, 5. 6. —— *Μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς.* Es iſt unpaſſend, wenn Neuere μαρτυρέω hier in der neuteſt. Bedeutung „loben" genommen wiſſen wollen, wie Beza, Grotius, Koppe. Beſſer zu dem Nachſatz paßt die erſte Bedeutung „bezeugen, nicht abläugnen." —— *Ζῆλος θεοῦ.* Einige wie Schöttg. wollen, daß das θεοῦ nach dem Hebraism. aufzufaſſen ſei, zufolge deſſen der Name יְהוָה, ſobald er einem Gegenſtande im Genitivverhältniſſe verbunden wird, die Größe deſſelben anzeigt. Völlig unnatürlich! Wie hier wird der Genitiv בֵּית יי mit קִנְאַת verbunden Pſ. 69, 10. und οἴκου θεοῦ mit ζῆλος Joh. 2, 17. —— *Ἀλλ᾽ οὐ κατ᾽ ἐπίγν.* Ambr. zu Pſ. 118. v. 28.: est zelus ad vitam, et est zelus ad mortem. Der Eifer zum Tode iſt das Laufen in eigenen Wegen, die ἐθελοθρησκεία Kol. 2, 23. Nun findet freilich auch zuweilen die ἐπίγνωσις ſtatt, wo der ζῆλος fehlt, dann iſt es aber auch nicht die rechte ἐπίγνωσις.

V. 3. Anzeige, worin jener Mangel an Erkenntniß beſteht. —— Ἀγνοοῦντες γ. τὴν τ. θεοῦ δικ. Θεοῦ δικ. iſt die Gerechtigkeit, die Gott den Menſchen mittheilt, alſo Rechtfertigung. Ihr ſteht entgegen die ἰδία δικ., welche der Menſch ſich ſelbſt durch Geſetzerfüllung bereitet. Dieſe letztere heißt Phil. 3, 9. ἐμὴ δικ. ἡ ἐκ νόμου, die andere ἡ ἐκ θ. δικ. Der Grund der Ertheilung der eigenen Gerechtigkeit liegt in dem, ſobald es vollkommen erfüllt iſt, gerecht ſprechenden Geſetze. Nun erfüllt aber das geiſtliche Geſetz der Heiligkeit Niemand ganz. Somit geräth derjenige, welcher die ἰδία δικ. ſucht und zu haben meint, wenn er je auf dieſem Wege ruhig wird, in gefährliche Selbſttäuſchung (Matth. 5, 20.). Wo nicht, ſo verzweifelt er wegen der Unerreichbarkeit des Ziels. Die Vermittelung wird nun geboten durch die Erſcheinung Chriſti in der Menſchheit, durch welchen ein neuer Geiſt ſich über dieſelben ausbreitet. Durch den Glauben, daß in Chriſto dem Menſchen das δικαίωμα zu Theil werde, erhält der Menſch Antheil an Chriſti heiligem Leben und das δικαίωμα wird auch in ihm realiſirt. —— Ζητοῦντες στῆσαι. Ἱστάναι hier „feſtſtellen, geltend machen.“ Wie bei den Claſſikern öfters, ſ. mehrere Stellen bei Polyb. ed. Schweigh. T. VIII. P. 2. p. 308. —— Οὐχ ὑπετάγησαν. Der Aor. bezieht ſich auf den Moment, wo zuerſt Israel die neue Heilslehre angeboten wurde; das Paſſ. ſteht ſtatt Med., wie im Griech. häufig beim Aor. (Buttm. S. 501.), ſ. aus dem N. T. die Beiſpiele bei Winer, S. 112. — Ὑποτάσσεσθαι ſteht hier als Ueberſ. des aramäiſchen קַבֵּל. Dieſes wird ſeiner gewöhnlichen Bedeutung nach durch δέχεσθαι überſetzt, und bewürkt, daß dann δέχεσθαι die aramäiſche Nebenbedeutung „anhören, folgen“ erhält. Es wird aber auch nach ſeiner weniger häufigen Bedeutung durch ὑποτάσσεσθαι „folgen, unterwerfen“ überſetzt, und hat dann im Griechiſchen wieder zugleich die verwandte Bedeutung: „annehmen, Glauben beimeſſen.“

V. 4. P. zeigt, inwiefern es unrecht iſt, daß die Israeliten an der Geſetzesgerechtigkeit feſthalten. Τέλος iſt ſehr verſchieden aufgefaßt worden — was νόμος betrifft, ſo tritt hier wieder die ſchon früher (3, 20.) entwickelte Bed. ein „das ganze jüdiſche Ge-

ſetz, Ritual= und Sittengeſetz als Geſetz, als äußerlich Ver=pflichtendes, und ſo im Gegenſatz zu dem πνεῦμα als innerlich Belebendem." Da nun aus mancherlei Gründen die Verkehrtheit davon erweislich iſt, und da τέλος mancherlei Bed. hat, ſo iſt der Sinn dieſes Ausſpruches ſehr verſchieden gefaßt worden. Die er=ſte Claſſe Ausll. nimmt τέλος in der Bed. „Beendigung" und die=ſes per met. abstr. pro concr. für ὁ ἀφαιρῶν, ὁ καταργῶν. Die meiſten Ausleger verſtehn unter νόμος geradezu das Ritual=geſetz oder doch die jüdiſche Religionsverfaſſung von Seiten des äußern Gottesdienſtes. So ſchon Aug., c. advers. legis et proph. l. II. c. 7., Greg. M., homil. XVI. in Ezech., Schlichting, Cler., Limb. Dann kann man vergleichen ὁ νόμος κ. οἱ προ-φῆται ἕως Ἰωάννου, Luc. 16, 16. (Eph. 2, 15.). Aber auch wenn man ſpeciell an das Sittengeſetz denken wollte, läßt ſich der Ausdruck rechtfertigen. Wenngleich nämlich Chriſtus nicht den Inhalt des Sittengeſetzes aufgehoben hat, ſo doch die Form als Geſetz, der Inhalt des Geſetzes iſt im Evangelium als innerer Lebenstrieb vorhanden. Man könnte dann Kol. 2, 14. Eph. 2, 15. vergleichen. So ließe ſich alſo dieſe Auffaſſung des τέλος wohl rechtfertigen, auch wenn wir, wie wir müſſen, Ritual= und Sit=tengeſetz nicht ſtreng ſcheiden, ſondern beides zuſammenfaſſen als Verpflichtendes. Eine andere Anzahl Ausleger nimmt τέλος in der Bed. τελείωσις oder πλήρωμα „Erfüllung," und dieſes per met. abstr. pro concr. Dieſe Erklärer faſſen dann den Sinn ſo, daß Chriſtus das Ceremonialgeſetz erfüllt habe, inſofern deſſen Vor=bilder durch ihn realiſirt wurden, insbeſondere aber daß das Sit=tengeſetz durch ſeinen vollkommenen Gehorſam vollſtändig erfüllt worden. Auch dieſe Wahrheiten ſind in der Schrift gegründet, jene in Bezug auf das Ceremonialgeſetz Hebr. 10, 1., dieſe in Matth. 6, 17. Hebr. 7, 18. Dieſe Erkl. haben Orig., Aug. in Ps. 4., Pel., Ambr., Mel., Vatabl., Calv. u. v. A. Pel.: talis est ille, qui Christum credidit, illa die qua credidit, qualis ille qui universam legem implevit. In den Zuſammen=hang würde auch dieſe Erklärung trefflich paſſen, wenn ſie nicht ſprachlich weniger erweislich wäre. Im Griechiſchen kommen zwar die zur Belegung des Sprachgebrauches angeführten Redensarten: εἰς τέλος ἄγειν, εἰς τέλος νικᾶν, τὸ τέλος τ. ἀνθρωπίνης σο-φίας vor. Allein dieſe beweiſen nichts, denn in den beiden letzten

Beiſpielen heißt τέλος „Gipfel,“ in dem erſten „Ausgang, Ausführung.“ Am paſſendſten würde Plato, de legibus l. VIII. ed. Bip. p. 409. angeführt werden können, wo neben einander vorkommt οἱ ἵπποι οἱ τέλειοι und dann οἱ τέλος ἔχοντες „die welche die vollkommene Geſtalt haben, die ausgewachſenen.“ Doch iſt auch dieſes nicht beweiſend, und es fehlt immer noch eine Parallelſtelle für die Bedeutung „Vollführung, gänzliche Ausübung.“ In den LXX. und den Apokr. kommt dieſe Bedeutung ebenfalls nicht vor. Im N. T. ſoll ſie 1 Tim. 1, 5. ſtehn. An den gewöhnlichen Sprachgebrauch uns anſchließend werden wir aber τέλος dort erklären „das Endziel, das worauf alles ankommt, cardo rerum“ (wie in derſelben Bed. μύθου τέλος, Ilias, l. XVI. V. 84.). Auch wird nicht Röm. 13, 10. πλήρωμα τ. νόμου ἡ ἀγάπη angeführt werden können, um jene Bedeutung des τέλος in 1 Tim. 1, 5. unbeſtreitbar zu machen. Allerdings hat πλήρωμα die Bedeutung „vollkommene Ausübung,“ warum ſollte denn aber der Ap. an der verwandten Stelle 1 Tim. 1, 5. gerade buchſtäblich daſſelbe ſagen, und nicht vielmehr den Gedanken etwas anders ſchattiren? Der Syr. ſetzt ganz richtig Röm. 13, 10. ܡܘܠܝܐ „die Erfüllung,“ aber 1 Tim. 1, 5. ܣܟܐ „die Summe.“ Ueberdies iſt auch bei dieſer Erklärung die angenommene Metonymie von τέλος für ὁ τελειῶν hart. Wir wenden uns daher zu der dritten Auffaſſung des Worts, welche bei den griech. KVV. ſich findet: Chryſ., Theod. und ſodann bei Beza, Bucer, Seb. Schmidt, Beng., Turret., Heum. u. A. Alle dieſe Erklärer nehmen die Bed. „Endziel,“ welche ganz gewöhnlich. Inſofern nämlich alles was das ganze Geſetz will, darin beſteht, daß der Menſch ſein ſelbſtſüchtiges Streben nach Willkühr und den Mangel an Liebe zu Gottes Willen erkennen lerne, inſofern die ganze Zeit des Alten Bundes ein παιδαγωγός auf Chriſtus hin war, inſofern iſt Chriſtus das Endziel des Geſetzes. Auch für dieſe Bed. des τέλος ſpricht die Schrift, ja es iſt die hiehergehörige Stelle Gal. 3, 24. ganz eigentlich als Parallelſtelle zu der vorliegenden zu betrachten. Beng.: lex hominem urget donec is ad Christum confugit, tum ipsa dicit: asylum es nactus, desino te persequi, sapis, salvus es. Chryſ.: εἰ γὰρ τοῦ νόμου τέλος ὁ Χ., ὁ τ. Χὸν οὐκ ἔχων, κἂν ἐκεῖνον

δοκῇ ἔχειν, οὐκ ἔχει· ὁ δὲ τ. Χὸν ἔχων, κἂν μὴ ᾖ κατωρθωκὼς τ. νόμον, τ. πᾶν εἴληφε. κ. γὰρ τέλος ἰατρικῆς ὑγιεία. ὥςπερ οὖν ὁ δυνάμενος ὑγιῆ ποιεῖν, κἂν μὴ τ. ἰατρικὴν ἔχῃ, τὸ πᾶν ἔχει· ὁ δὲ μὴ εἰδὼς θεραπεύειν, κἂν μετιέναι δοκῇ τ. τέχνην, τοῦ παντὸς ἐξέπεσεν· οὕτω κ. ἐπὶ τ. νόμου κ. τ. πίστεως. ὁ μὲν ταύτην ἔχων κ. τὸ ἐκείνου τέλος ἔχει, ὁ δὲ ταύτης ἔξω ὢν ἀμφοτέρων ἐστὶ ἀλλότριος. — Ganz zu verwerfen iſt die Erklärung Einiger: *τέλος* in der Bedeutung „Zoll des Geſetzes, wodurch die Anforderungen deſſelben beſchwichtigt werden.“ — Das *εἰς δικ. παντὶ τ. πιστ.* ſteht der vorigen Geſetzesökonomie entgegen, bei welcher man es nicht ſo leicht hatte.

V. 5. Das *γάρ* iſt nur part. trans. P. beginnt nunmehr das Verhältniß beider Arten der Rechtfertigung deutlich auseinanderzuſetzen. Der Endzweck dabei iſt der, zu zeigen, daß das Geſetz in der That den Menſchen zu Chriſto hintreiben muß. Angeknüpft iſt aber dieſe Erörterung an das *παντὶ τῷ πιστεύοντι*. — Zuerſt bemerken wir in Bezug auf die Lesart, daß dieſe ſehr verſchieden iſt. Cod. A. hat *ὅτι τ. δικ. ἐκ πίστεως*. Cod. D., die Kopt., Vulg., Damasc. u. A. *ὅτι τ. δικ. ἐκ τ. νόμου ὁ ποιήσας*. Einige Minuskel-codd. leſen demnach auch *αὐτῇ* ſtatt *αὐτοῖς*, wie auch die Kopt., Vulg. und einige VV. Daß aber die rec. die richtige Lesart ſei, iſt offenbar. Jene zwei andern Lesarten verrathen ſich deutlich als erklärende Gloſſen, um ſo mehr da nicht einmal alle abweichenden codd. das *αὐτοῖς* in *αὐτῇ* verändern. —— *Μωϋσῆς γὰρ γράφει. Γράφειν* ſtatt *καταγράφειν*, nach dem Hebr. weil es in demſelben keine verb. comp. giebt. —— *Ὁ ποιήσας αὐτὰ κτλ.* Die Stelle iſt aus 3 Moſ. 18, 5. Das *αὐτά* bezieht ſich auf das im Text vorhergegangene חֻקֹּתַי; *ζῆν* heißt nach dem hebr. חָיָה „glücklich ſeyn;“ das *ἐν* hat wie בְּ die Bedeutung „durch, vermittelſt.“ Bei den ſpätern Juden finden wir die Annahme ſehr verbreitet, daß zu den verheißenen Gütern auch die des ewigen Lebens gehörten. Onkelos überſetzt: יַת דִּינַי דִּי יַעֲבֵד יָתְהוֹן אִינָשָׁא וְיֵחֵי בְהוֹן בְּחַיֵּי עָלְמָא. „Wer jene Gebote thut, der wird dadurch im ewigen Leben leben.“ Und im Targum des Pſeudo-Jonathan werden jene Worte Moſis überſetzt: וְיֵחֵי בְהוֹן בְּחַיֵּי עָלְמָא וְחוּלָקֵיהּ עִם צַדִּיקַיָּא. „Wer die Gebote erfüllt, wird dadurch im ewigen Leben leben und ſein Antheil wird mit den Gerechten ſeyn.“ Aben Esra be-

merkt, für die, welche das סוֹד הַתּוֹרָה „Geheimniß des Geſetzes" kannten, verheiße Moſe ewige, für die andern zeitliche Güter. Vgl. Luc. 10, 25. 26.

V. 6. Moſe hatte (5 Moſ. 30, 12.) ſeinem Volke noch einmal nicht lange vor ſeinem Abſcheiden vorgeſtellt, welche hohe Beglückung ihnen dadurch zu Theil geworden ſei, daß ſie nunmehr den Willen Gottes wüßten. Die Worte nun, deren er ſich dort bediente, und welche die Beglückung deſſen bezeichnen, der nicht mehr verlegen ſeyn darf, wie er ſeinem Gott gefallen ſolle, ſondern eine Offenbarung darüber empfangen hat, wendet P. auf den an, welcher in der neuteſtamentl. Zeit um ſein Heil bekümmert iſt. Um ſo weniger kann bei P. dem Chriſten eine ſolche Anwendung jener moſaiſchen Worte auffallen, da ſelbſt R. Bechai (lebte am Ende des 13ten Jahrh.) von denſelben ſagt, im eigentlichen Sinne würden ſie erſt in der meſſianiſchen Periode in Erfüllung gehen (ſ. Fagius und Münſter in den Crit. sacris T. II. ad Deut. 30, 12.). Was nun P. ſagen will, iſt dies: Wenn gegenwärtig ein Sünder zur Selbſterkenntniß gelangt und ſich nach Erleuchtung und Rechtfertigung ſehnt, ſo darf er nun gar nicht mehr lange und weit nach Hülfe ausſehen. Hat ſchon Moſe von der Offenbarung des Geſetzes Gottes gerühmt, daß dieſelbe dem Menſchen den Weg des Heils ſo nahe lege, ſo kann der Chriſt noch mehr ſich glücklich preiſen. Es bedarf nur des Glaubens und zu dem Ende braucht er Chriſtum nicht einmal zu ſchauen, er braucht gar nichts als das einfache: Mit dem Herzen glauben und mit dem Munde bekennen. — Durch eine Perſonification legt P. der Glaubensgerechtigkeit in den Mund, was der Lehrer derſelben ſagen würde. —— *Μὴ εἴπῃς ἐν τ. καρδίᾳ σου* nach dem hebr. אָמַר בְּלִבּוֹ „denken." Das *τοῦτ' ἔστι* bezeichnet die Beziehung, welche P. dem Ausſpruche Moſis giebt. Gerade ſo knüpfen die Rabbinen die Beziehungen, die ſie bibliſchen Ausſprüchen geben, durch ein זֶה an. Unrichtigerweiſe behaupten die meiſten Erklärer Theod., Oek., Anſ., Erasm., Mel., Capell. u. A., daß P. durch dieſe ſeine Deutung der moſaiſchen Worte die Ungläubigen zurecht zu weiſen beabſichtige. Oek.: *ἵνα μὴ νομισθῇ ἡ πίστις εὐκατόρθωτος κ. εὐκαταφρόνητος, διὰ τοῦτο δείκνυσι κ. αὐτὴν πόνου δεομένην, κ. πρὸς τοὺς ἀφανεῖς λογισμοὺς ἔχουσαν τὴν πάλην.* Mel.: illustri-

bus figuris depingit impietatem cordis humani. Eine ſolche Tendenz bei dieſem Ausſpruche wäre aber dem Ideengange des Ap. gänzlich zuwider. Auch würde alsdann Pauli Deutung zu den moſaiſchen Worten und deren Sinn wenig paſſen. Vielmehr iſt des Apoſtels Aufgabe, zu zeigen, wie leicht die Glaubensgerechtigkeit iſt. Sonach werden auch die Infinitiven hinter dem τοῦτ᾽ ἔστι als Angabe des Zweckes jener Handlung anzuſehen ſeyn, von der die Frage ſpricht. Der Theokrat des A. B. brauchte nicht mehr zu fragen: Wer ſteigt in den Himmel, um Gottes Willen mir zu verkünden? Der des N. B. braucht eben ſo wenig dieſes zu fragen, aber auch nicht einmal: Wer ſteigt in den Himmel, um Chriſtum herabzuholen?

B. 7. Im Hebr. ſteht: וְלֹא־מֵעֵבֶר לַיָּם הוּא, in den LXX.: εἰς τὸ πέραν τ. θαλάσσης. Es nehmen nun einige Ausleger wie Koppe, Bolten an, daß jener Ausdruck im Hebr. Bezeichnung des Scheol geweſen ſei, deſſen Eingang ſich die Hebr. wie die Griechen den des Hades (Ilias B. VIII. V. 478.), am äußerſten Ende der Erde und des Meeres gedacht hätten, oder aber daß die Hebräer etwas den Inſeln der Seligen ähnliches angenommen hätten, die von den Griechen bekanntlich in den weſtlichſten Ocean verſetzt wurden (Odyſſee, B. IV. V. 563. und dazu d. Scholiaſten). Allein dieſe Hypotheſe iſt zu unbegründet, von einem beſondern Eingang zum Scheol leſen wir nirgend. Was aber jene Inſeln der Seligen betrifft, ſo erzählt uns zwar Joſeph., de B. Iud. l. II. c. 8. §. 11., daß die Eſſäer dergleichen angenommen hätten, dies beweiſt aber nichts, am wenigſten für die Zeit Moſis. Dazu kommt, die chaldäiſchen Targum, welche jeden dogmatiſchen Ausdruck zu umſchreiben und beſtimmter zu bezeichnen pflegen, überſetzen hier bloß wie die LXX. Eher wäre Grot. Vermuthung ſtatthaft, daß eine andere griech. Ueberſetzung oder eine andere Leſart εἰς τ. ἄβυσσον hatte, und zwar ἄβυσσος in der Bedeutung „Meer" (vgl. Hiob 28, 14.), daß aber P. dies Wort in einer andern Bedeutung hier anwendete. Der Targum Jeruſchalmi hat: „Hätten wir doch einen Propheten Jonah, der in die Tiefen des Meeres tauchte!" Allein auch dieſer Conjectur bedarf es nicht. P. konnte ſehr wohl, wie dies auch die Rabbinen bei ihren Anwendungen bibliſcher Stellen thun, ſeiner Abſicht gemäß die Worte der Schrift modificiren. Der Ausdruck מֵעֵבֶר לַיָּם bei Moſe iſt gar

nicht von einer beſondern Bedeutſamkeit, vielmehr iſt er ſprüch=wörtlich. Das Meer iſt von unendlicher Breite Hiob 11, 9., es drohen da unſägliche Gefahren Pſ. 107, 24—26. Es iſt alſo das Bild großer Schwierigkeiten, die dem Beſitz einer Sache entgegen=ſtehen können. So wird das Fliehen an das אַחֲרִית יָם Pſ. 139, 9. als ein Bild für die Ausführung von etwas ſehr Schwierigem und faſt Unmöglichem geſetzt. Statt deſſen hätte aber auch Moſe den Abgrund der Erde nennen können. So ſtehen ſich ſprüchwörtlich Himmel und Hades gegenüber in Eurip., Phoeniss. v. 517.: *ἄστρων ἂν ἔλθοιμ' ἡλίου πρὸς ἀνατολάς, κ. γῆς ἔνερθεν, δυνατὸς ὢν δρᾶσαι τάδε.* Vgl. im A. T. Amos 9, 2. Pſ. 139, 8. So konnte denn auch P., da der Ausdruck *πέραν τ. θαλ.* gar keine beſondere Bedeutſamkeit hatte, recht wohl denſelben mit ei=nem andern vertauſchen, den Moſe ebenfalls hätte ſetzen können, und der Pauli Abſicht beſſer diente. Eine ganz ähnliche Anwen=dung des Moſ. Ausſpruches macht Philo, quod omnis prob. liber p. 875. und de praem. et poen. p. 922., wo er zugleich auch das מֵעֵבֶר לַיָּם umſchreibt, nämlich ſo: *οὐδὲ μακρὰν τὸ ἀγαθὸν ἀφέστηκεν, ἢ πέραν θαλάσσης, ἢ ἐν ἐσχατιαῖς γῆς ὡς δεῖσθαι πολυχρονίου κ. καματηρᾶς ἀποδημίας κτλ.* Dem Weſen nach iſt es nun gleich, ob ſich der Sünder im ſehn=ſüchtigen Verlangen nach Erleuchtung und Heiligung Chriſtum aus dem Grabe heraus= oder aus dem Himmel herabwünſcht. Dies zweite Redeglied iſt nur rhetoriſche Amplification.

V. 8. Nunmehr wendet P. auch die von Moſes gegebene poſitive Beſchreibung des Verhältniſſes des Geſetzes zum Menſchen auf das Verhältniß des Evangelii an, in Bezug auf welches die Worte Moſe noch eine viel höhere Wahrheit hatten. Vom Geſetze rühmte Moſe, daß die Offenbarung des göttlichen Willens nun=mehr dem Volk Iſrael ſo bekannt ſei, daß ein Jeder dieſelbe im Herzen d. i. im Gedanken und auf den Lippen tragen könne (Tar=gum Jonathan umſchreibt: בְּבֵית מִדְרַשְׁכוֹן „in euern Schulen"). In weit höherem Sinne gereicht dieſes dem Glauben an das Ev. zum Ruhm. Denn wenn auch Iſrael die Offenbarung des gött=lichen Willens auf der Lippe und in der Seele trug, ſo ward es da=durch noch nicht ſelig, aber der Chriſt wird dadurch ſelig, daß er Chriſtum als ſeinen Erlöſer im Herzen und auf den Lippen trägt. —— *Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα.* דָּבָר im Hebr. und *ῥῆμα*

hier im Griech. könnte „Sache" heißen, allein beſſer bei Moſes „Offenbarung," und daß es P. hier ſo verſtanden wiſſen wolle, geht aus dem Folgenden *ῥῆμα ὃ κηρύσσομεν* hervor. *Ῥῆμα πίστεως*, wofür ſonſt *λόγος πίστεως* 1 Tim. 4, 6. „Predigt, Lehre." Im Hebr. ſteht noch bei קָרוֹב die Part. מְאֹד, auch in den LXX. *σφόδρα*. Ueberdies fügen die LXX. hinzu: *καὶ ἐν τ. χερσί σου.* Chryſ.: *εἰ μηδὲ αὐτὸν βουληθῇς ὑπερβῆναι τ. οὐδόν, ἔξεστί σοι κ. οἴκοι καθημένῳ σωθῆναι. ἐν γὰρ τ. στόματί σου κ. ἐν τ. καρδίᾳ ἐστὶ τ. σωτηρίας ἡ ἀφορμή.*

V. 9. Die Beſchreibung, die P. hier von dem ſeligmachenden Glauben giebt, ſchließt ſich genau an die moſaiſchen Worte an. Weil dort vom Munde die Rede war, erwähnt P. das Bekenntniß, und weil gerade dort der Mund zuerſt erwähnt war und dann das Herz, ſo folgt P. auch hier dieſer Ordnung, wiewohl ſie der Sache nach umzukehren geweſen wäre, indem das Bekenntniß erſt aus dem Glauben hervorgeht. Andrerſeits bemerkt freilich Beza richtig, daß auch erſt wieder aus dem Bekenntniß abgenommen wird, ob Glaube da ſei. Calv.: non est ignis ubi nihil flammae neque caloris. —— *Ἐὰν ὁμολογήσῃς.* Theoph.: *δεῖται κ. ἡ καρδία τ. στόματος, τότε γὰρ διαλάμπει ἡ πίστις κ. πλείονες ὠφελοῦνται. δεῖται μέντοι κ. τ. στόμα τ. καρδίας, πολλοὶ μέντοι γὰρ ὁμολογοῦνται Χριστὸν καθ' ὑπόκρισιν.* Ein wahrhaftes Bekenntniß Chriſti, was das Siegel einer göttlichen *παῤῥησία* an der Stirn trägt, iſt nothwendig ein Zeugniß vom Herzensglauben, denn — niemand kann Chriſtum aus innerer Ueberzeugung einen Herrn heißen, ohne durch den Heiligen Geiſt, 1 Kor. 12, 3. (vgl. 1 Joh. 4, 2.). Das *κύριος* nämlich iſt hier das Prädicat zu *Ἰησοῦν*. —— *Ὅτι ὁ θ. αὐτὸν ἤγειρεν κτλ.* Hier, wie gewöhnlich wenn P. von dem Glauben an die Auferſtehung Chriſti ſpricht, iſt dieſe nicht nude als Glaubensartikel gemeint etwa in Bezug auf unſere Auferſtehung, wie Pel., Limb. wollen, ſondern die Auferſtehung iſt der verherrlichte Ausgangspunkt des Lebens und Todes des Erlöſers, wie ſchon früher erwähnt worden, ſ. zu 4, 25. Vgl. 1 Kor. 15, 17. 1 Petr. 1, 21. Bucer: haec summa evangelii est, nam cum credimus Christum excitatum e mortuis, credimus eum pro peccatis satisfecisse et in coelis regnare, ut nos ad imaginem suam perficiat. Calv.: tenendum est quorsum

Christus resurrexerit, nempe quod in eo excitando consilium Patri fuerit nos omnes in vitam restituere. Cordis nomen pro serio et sincero affectu.

V. 10. An den Rhythmus des hebr. Parallelismus gewöhnt, liebt denſelben der Apoſtel auch in Proſa. So ſind die beiden Glieder dieſes Verſes als parallelistiſch anzuſehn, wie Röm. 4, 25. So wie indeß auch im Hebr. zwei parallelistiſche Versglieder nicht immer völlige Gleichheit der Gedanken enthalten — wie denn auch C. 4, 25. eine gewiſſe Verſchiedenheit beider parallelen Sätze ſtatt fand — ſo auch hier. Eigentlich iſt mit dem wahren Glauben das Bekenntniß, wie mit der Rechtfertigung die Beſeligung gegeben; allein es kann doch auch wieder das Bekenntniß als das complementum des Glaubens, die Beſeligung als complementum der Rechtfertigung gedacht werden. Mel.: discernit iustitiam et salutem propter perseverantiam. Etsi enim quisquis est iustus, est heres vitae aeternae, tamen fieri potest, ut iustus iterum amittat iustitiam. Ideo inquit: si confiteberis, videlicet propter fidem, quasi dicat: si fides fuerit firma. — Das εἰς vor δικ. ſteht wie V. 1. als Bezeichnung des Endzwecks.

V. 11. Dieſelbe Stelle aus Jeſ. 28, 16., welche zu C. 9, 33. erklärt worden, und die Sicherheit der Hoffnung auf den Meſſias beweiſt.

V. 12. Das zufällig in dem angeführten Citat vorkommende πᾶς benutzt P., um ſogleich wieder, was ihm immer ſo am Herzen liegt, anzuknüpfen, daß nun die gläubigen Heiden eben ſo zum Reich Gottes berufen ſeien, wie die gläubigen Juden. —— Ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος π. Ὁ αὐτός „ein und derſelbe," κύριος iſt Prädicat. Unnatürlich iſt es, mit Carpz. αὐτός wie הוא als Name Jehovahs anzuſehn. Es fragt ſich nun, ob hier von Chriſto die Rede ſei, wie Orig., Oek., Calov., Beng., Wolf u. A. wollen, oder von Gott, wie die Meiſten annehmen. Allerdings iſt V. 9. Chriſtus κύριος genannt worden; jedoch dies allein entſcheidet noch nicht. Wenn P. darthun will, daß Heiden und Juden am Verſöhnungswerk gleichen Antheil haben, ſo pflegt er ſonſt dieſes daher zu erweiſen, daß alle in gleichem Verhältniß zu dem Gotte ſtehen, von dem die ganze Heilsanſtalt ausgeht. So Röm. 3, 30. Ferner läßt ſich gegen die Beziehung auf Chriſtum

anführen, daß in dem Citat V. 13. κύριος nicht wohl geradezu auf Chriſtum gehen kann. Auf der andern Seite iſt indeß doch auch zu bemerken, daß V. 14. das εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν ſich auf Chriſtum bezieht; und was das Citat betrifft, ſo konnte P. daſſelbe sensu eminentiore auf Chriſtum anwenden, wie es denn auch würklich, inſofern es ſich auf die Würkſamkeit Gottes in der meſſianiſchen Zeit bezieht, sensu eminentiore von dem Hinwenden zu Chriſto zu verſtehen iſt. Auch entſpricht doch eigentlich dieſes Citat dem in V. 11., welches P. gleichfalls von Chriſto auslegte. —— *Πλουτῶν εἰς πάντας τ. ἐπικ. αὐτόν.* Ammon will πλουτεῖν in der Bedeutung von πλουτίζειν nehmen, ſo kommt es aber nicht vor. *Εἰς* bezeichnet die Richtung nach der ſinnlichen Anſchauung, daß der Reichthum Gottes ſich erſtreckt über die Menſchen. Nach dem Zuſammenhange haben wir aber hier an Chriſti reiche Gnade zu denken (Eph. 3, 8. Kol. 2, 3.). Chryſ.: ὁρᾷς πῶς δείκνυσιν αὐτὸν σφοδρῶς ἐφιέμενον ἡμῶν τ. σωτηρίας; εἴγε κ. πλοῦτον οἰκεῖον ἡγεῖται ταύτην, ὥςτε μηδὲ νῦν αὐτοὺς ἀπογνῶναι, μηδὲ νομίσαι, εἴγε βουληθεῖεν μετανοῆσαι, ἀσυγγνώστους εἶναι. ὁ γὰρ πλοῦτον οἰκεῖον ἡγούμενος τὸ σώζειν ἡμᾶς, οὐ παύσεται πλουτῶν· ἐπεὶ κ. τοῦτο πλοῦτος τὸ εἰς πάντας ἐκχεῖσθαι τ. δωρεάν. Calv.: Die Juden brauchten nicht neidiſch zu ſeyn, wenn auch die Heiden daſſelbe Anrecht erhielten, aus dem göttlichen Schatze zu ſchöpfen, er nimmt nicht ab mit der Menge der Begehrenden. Ἐπικαλέομαι in den LXX. wie für קָרָא „Gott zu Hülfe rufen — verehren."

V. 13. Der Ap. beſtärkt was er ſagt abermal durch ein altteſtamentl. Citat aus Joel 3, 5. Es iſt dort von der großen Sichtungszeit vor Eintritt des Meſſiasreiches die Rede; inſofern kann denn auch P. mit Recht, was dort vom Anrufen Jehovahs geſagt wird, auf das Anrufen Chriſti beziehen.

Zweiter Theil: Auch hat Jsrael nicht der Verkündiger dieſer Heilslehre entbehrt, V. 14 — 21.

V. 14. Es konnte dem Jsraeliten nur noch die Ausflucht übrig bleiben, er habe die neue Heilsbotſchaft nicht vernommen. Auch dieſen Vorwand nimmt ihm P. Dek.: οὐδεμία νῦν πρό-

φασις τοῦ σωθῆναι. P. zeigt mehr, als eigentlich zu ſeinem Beweiſe nöthig war. Er zeigt, daß das Ev. überhaupt Gemeingut der Menſchen geworden. Davon kommt er dann V. 19. wieder auf die Juden zurück, welche ja ebenfalls in dieſe allgemeine Heilsverkündigung eingeſchloſſen waren, ja noch auf beſondere Weiſe daran Antheil hatten. Unwahrſchinlich iſt Grot. Annahme, daß V. 14. und 15. Worte des jüdiſchen Gegners ſeien, denen P. V. 16. antwortete. Andere Gründe zu geſchweigen dürfte hiegegen auch ſchon die Anführung des Bibelcitats in V. 15. ſprechen, inſofern P. überhaupt nicht ſeine Gegner mit Bibelcitaten argumentiren läßt (ſ. zu C. 9, 15.), hier aber daſſelbe in ſeinem Munde beſonders unpaſſend wäre. P. ſtellt den Einwand in einem begeiſterten Sorites dar, in welchem er immer höher zu der letzten Urſache aufſteigt. Mel.: diligentissime hic locus observandus, ut sciamus quomodo D. sit efficax in nobis nec quaeramus alias illuminationes praeter verbum. —— *Πῶς οὖν ἐπικαλ.* Das *οὖν* zeigt bei Profanſcrr. und im N. T. nicht immer eine mit dem vorigen Satze übereinſtimmende Folgerung an, ſondern zuweilen wie iam vero einen Einwand der aus dem vorhergehenden folgt, Röm. 4, 10. Matth. 26, 54. Joh. 18, 10. Das *εἰς ὃν* kann man nicht anders als auf Chriſtum beziehen. —— *Κηρύσσω* „predigen," Marc. 1, 4. Luc. 4, 19.

V. 15. *Ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι.* Calv.: non fortuito pluit ev. e nubibus, per manus hominum affertur quo divinitus missum est. Nullus praeco est, quem non peculiari sua providentia D. suscitarit, quare non est dubium, quin D. nationem visitet, in qua ev. annuntiatur. — Die Propheten, die da laufen ohne von Gott geheißen zu ſeyn, verwirft Gott, Jer. 23, 21. —— *Καθὼς γέγραπται κτλ.* Die Abſendung der Boten des Ev. war etwas ſo Herrliches, ihre Ankunft etwas ſo Liebliches, daß P., um dies deutlicher zu bezeichnen, eine ſchöne Schriftſtelle anführt, in welcher eine Andeutung auf ihre Predigt liegt. Die Stelle iſt entlehnt aus Jeſ. 52, 7. In dieſem ganzen letzten Theile des Jeſajah wird die abermalige Begründung der alten Theokr. geſchildert, aber in einer neuen ungewöhnlichen Verherrlichung unter dem Meſſias. Wie ſtets die Propheten, ſo dachte ſich auch der Sänger dieſer Geſänge den Meſſias und ſein Reich ganz in der Nähe. Die Schilderungen, die er von dem

Reiche wie vom Meſſias ſelbſt entwirft, ſind ſo erhaben geiſtig, daß es faſt ganz evangeliſche **Beſchreibungen** ſind, um welche die prophetiſche, äußerlich-theokratiſche Hülle gleichſam nur wie eine durchſichtige Puppe hängt. In der angeführten Stelle beſchreibt der Prophet die Seher des neuen Gottesſtaates, die auf den Bergen im Norden Jeruſalems erſcheinen und von dort her die Verherrlichung der Theokratie kund thun, indem ſie predigen: „Jeruſalem, dein Gott iſt König!" (Targ. אִתְגְּלִיאַת מַלְכוּתָא דֶאֱלָהָיִךְ). Auch die jüdiſchen Erkll. beziehen größtentheils jenes ganze Cap. Jeſajä ſowohl als die angeführten Worte auf den Meſſias. S. **Wetſt.** ad h. l. P. weicht in der Anführung von den LXX. ab, welche genauer aber unklar das Hebr. überſetzen. Sie haben: *ὡς ὡραῖοι ἐπὶ τ. ὀρέων οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου* (ed. Ald. *εὐαγγελιζομένων*) *ἀκοὴν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά.* P. überſetzt klarer das Hebr., nur daß er von dem Texte hinwegläßt, was nicht zu ſeinem Zwecke dient. Mit der jeſajaniſchen Stelle iſt eine ſehr übereinſtimmende Nah. 2, 1. —— *Ὡραῖοι οἱ πόδες.* Per met. werden die Füße genannt als das Glied, welches beim Boten thätig iſt. Eine verwandte Meton. iſt in **Soph.** Electra, v. 1357.: *ὡς ἥδιστον ἔχουσι ποδῶν ὑπηρέτημα,* wozu d. Schol.: *ποδῶν ὑπηρέτημα· διὰ γὰρ τούτων τὰ πρὸς σωτηρίαν ἡμῖν ὑπηρετήσας.* Sonſt bediente ſich auch überhaupt der Hebr. der metonymiſchen Umſchreibung „die Füße Jemandes kommen" in der feierlichen Sprechweiſe. So in Tikkune Sohar, fol. 32, 1, 2.: „So lange du noch nicht den bunten Regenbogen in den Wolken erblickſt, לֹא תְצַפֶּה לְרַגְלֵי דִמְשִׁיחָא." Vgl. im N. T. Apg. 5, 9. Das *εἰρήνη* iſt hier wie שָׁלוֹם „Heil."

V. 16. In dieſem Verſe liefert P. das Reſultat aus jenen geſteigerten Fragen. Es liegt dieſes Reſultat aber nicht in dem *ἀλλ' οὐ πάντες κτλ.*, ſondern in dem *ἄρα ἡ πίστις κτλ.*, wie dieſes aus der ſich unmittelbar daran anſchließenden Antwort V. 17 bis 19. hervorgeht. Das *ἀλλ' οὐ πάντες κτλ.* bildet, wie **Calv.** richtig bemerkt, nur einen Anhang zur letzten Frage in V. 15., weswegen es **Mich.** paſſend überſetzt: „aber nur haben nicht u. ſ. w." Im Griech. ſollte das *ἀλλά* noch eine Partikel nach ſich haben: *ἀλλὰ γάρ* oder *ἀλλά τοι.* Mehrere wie **Chryſ.**, **Theod.**, **Oek.**, **Seb. Schmidt**, die ſich genöthigt glaubten, *ἀλλά* als Reſultat der obigen Fragen anzuſehen, und dann doch

in

in dem ἄρα erſt das eigentliche Reſultat fanden, ſetzten hinter εὐαγγελίῳ unpaſſenderweiſe ein Fragezeichen, und nahmen an, daß Ἡσαΐας γάρ κτλ. die Antwort auf die Frage ſeyn ſolle, welches ſchon deswegen nicht zuläſſig, weil dann γάρ einen Gegenſatz bezeichnen müßte. Oek.: ἐπειδὴ τοῦτο αὐτῷ ἀντέκειτο, ὅτι, ἐὰν ἀπὸ θεοῦ ἀπεστάλητε, διὰ τί μὴ πάντες ὑπήκουσαν, φησὶν ὅτι κ. τοῦτο πρὸ πολλοῦ ἐλέχθη. Die Stelle iſt aus Jeſ. 53, 1., wo der Prophet in prophetiſcher Anſchauung das Aergerniß der Juden an der Niedrigkeit des zukünftigen Meſſias und ihren Unglauben an deſſen künftige Erhöhung voraus ſagt. Die LXX. haben in ihrer Ueberſ. das κύριε zugeſetzt, welches im Hebr. nicht ſteht; und ſo auch P. — Ἀκοή entſpricht dem שְׁמוּעָה „Botſchaft." Dieſelbe prophetiſche Stelle führt Johannes an, Joh. 12, 38., und ſagt, daß ſie bei dem Unglauben der Juden an Chriſtum in Erfüllung gegangen ſei. Auch die jüdiſchen Theologen verſtanden die Stelle vom Meſſias, ſ. Schöttg., Horae Talm. T. II. in indice.

V. 17. Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀπ. κτλ. Dies iſt das Ergebniß der obigen Steigerung; denn unnatürlich würde es ſeyn mit Beng., Heum., Mosh. anzunehmen, daß dies ἄρα ein Folgeſatz aus dem Citat ſei. Allenfalls könnte man zugeben, daß Paulus in dieſem Folgeſatz der früheren Fragen das Wort ἀκοή aus dem Citat entlehnte; doch iſt auch dies nicht nothwendig, da P. in V. 14. ebenfalls das Zeitwort ἤκουσαν mit πιστεύω verbunden hatte, und λόγος ἀκοῆς auch ſonſt vom Ap. in der Bed. „Verkündigung, Predigt" gebraucht wird 1 Theſſ. 2, 13., wie es auch Hebr. 4, 2. ſteht. —— Ῥῆμα θεοῦ wird nach dem gewöhnlichen Sprachgebr. als Ueberſetzung von דְּבַר יי in der Bedeutung „göttliche Offenbarung" genommen werden müſſen. Chryſ.: οὐ γὰρ τὰ αὐτῶν ἔλεγον, ἀλλὰ τὰ παρὰ τ. θεοῦ μανθάνοντες ἀπήγγελον, ὃ σημείων ἐστὶν ὑψηλότερον. Dann entſteht nur das Bedenken, daß dieſer Satz eigentlich nicht in den obigen Fragen begründet iſt. Baumg. wollte daher ῥῆμα in der Bed. „Befehl" (Marci 16, 15. iſt von dieſem göttlichen Befehl die Rede) nehmen. Dann wäre der Satz die Affirmation der in V. 15. enthaltenen Frage. Allein dieſe Bed. von ῥῆμα mit θεοῦ verbunden iſt unwahrſcheinlich. Richtiger nehmen wir wohl an, daß zwar in dieſer Affirmation eine Beziehung auf die Frage in

V. 15. liegt, aber nicht eine ganz directe. Gott, will P. ſagen, muß thätig ſeyn, eine Offenbarung ertheilen, wenn die Menſchen predigen ſollen.

V. 18. Erſt jetzt ertheilt P. die Antwort auf jene Fragen. Er zeigt, daß die darin enthaltenen Einwürfe der Jude nicht machen kann. Bucer: cum fides ex ev. veniat, honestior causa incredulitatis Iudaeorum fuisset, si ev. non audiissent. Das ἀλλά zeigt an, daß P. den Einwand abweiſt, der aus dem von ihm ſelbſt gezogenen Reſultat abgeleitet werden könnte. Man kann eigentlich hinter ἀλλά ein εἴγε οὕτως ἔχει hinzudenken. Das λέγω iſt aus der rabb. Dialektik zu erklären, wo die einſchreitenden Fragen durch רַבִּי אוֹמֵר oder אֲבָא קָאמֵינָא eingeführt werden. Ganz unpaſſend nimmt Beza an, daß daß ἀλλὰ λέγω nebſt der Frage, wie auch V. 19. das ἀλλὰ λέγω mit der Frage, Worte eines jüdiſchen Gegners ſeien. Eigenthümlich iſt die Erklärung von Van Hengel (Annot. in loca N. T., Amst. 1824., p. 142.). Er will V. 18. als Einwand eines judaiſtiſchen Gegners genommen wiſſen, welcher eigentlich dies ſagen wollte: nonne iniuste agit Deus, qui Iudaeis, quoniam voci ipsius auscultare noluerunt, a se reiectis, nunc suo se favore ad exteras convertit gentes, quae eadem plane culpa tenentur, cum aeque atque illi vocem eius audiverunt? Unter dieſer vox verſtehe der Gegner die Stimme der Natur. Darauf erwiedere der Ap., mehr zugebend als der Gegner verlangt: profecto! non tantum fateor, gentes illas, quibus annunciata nunc doctrina Christi est, vocem Dei iam antea audivisse, sed ipse ego contendo, nullam prorsus gentem hac caruisse institutione. Das ἀλλὰ λέγω in V. 19. würde alsdann wieder die Rede Pauli ſelbſt ſeyn, wodurch er den Einwand widerlegte. Dieſes zweite ἀλλά würde jenem erſten nicht coordinirt, ſondern opponirt ſeyn, wie im Lat. at — at vorkommt, und auch ἀλλὰ — ἀλλά im Griech., ſ. Wyttenb. ad Phaed. p. 148. Lips. Dieſe Auffaſſung ließe ſich wohl vertheidigen, aber einfach iſt ſie nicht, namentlich ſcheint doch in das μὴ οὐκ ἤκουσαν zu viel hineingetragen zu ſeyn. — Ueber μενοῦνγε ſ. C. 9, 20. Das Citat iſt aus Pſ. 19, 5. und ſtimmt mit den LXX. und dem hebr. Text überein. Φθόγγος entſpricht dem hebr. קַו „Saite." P. wollte nicht mit eigenen Worten die Verbreitung des Ev. ſchildern,

er bedient ſich daher jener Worte des Pſalmiſten, welche zwar eigentlich von der Offenbarung Gottes in der Natur geſagt ſind, welche aber P. in begeiſterter Erhebung auch in Bezug auf die Offenbarung Gottes in der Geſchichte wahr werden ſah. Schon die Juden fanden in jener erhabenen Stelle des Pſalmiſten eine Anſpielung auf die Verbreitung der Kunde vom Meſſiasreiche. Sohar Geneſ. f. 9. bemerkt zu derſelben: „Das ſind die Worte meines Knechts Meſſias, die durchdringen das Himmliſche und Irdiſche.” Wenn wir bedenken, was es einem Juden bedeuten mußte, die göttliche Offenbarung, die bis dahin nur in dem engen Kreiſe Judäas verkündet worden, nun durch viele Boten an die Griechen, an die Römer, an die Barbaren gebracht zu ſehen; wenn wir bedenken, wie einem P. dabei vorſchweben mußte, daß nun ein Feuer in die Menſchheit geworfen worden, das von Geſchlecht zu Geſchlecht fortzündend eine ganz neue Ordnung der Dinge auf der Erde bewürken würde, wenn wir alles dieſes bedenken, kann es uns nicht auffallend erſcheinen, wenn der Apoſtel, obwohl bis dahin erſt ein kleiner Theil der *οἰκουμένη* das Wort des Lebens empfangen hatte, ſich dennoch ſo umfaſſender Ausdrücke bedient. Vgl. was P. mit derſelben Erhebung des Gemüths Kol. 1, 23. ſagt. Welche friſche Begeiſterung über die neue durch das Chriſtenthum entſtandene geiſtige Schöpfung, und welche ahnende Hoffnung für die Zukunft ſpricht ſich nicht ſelbſt nach drei Jahrhunderten noch in der Einleitung zur Praep. Ev. bei Euſeb., und in dem Schluſſe der Apol. des Athanaſ. aus! Spricht doch auf ähnliche Weiſe Philo, de vita Mos. l. II. p. 654. zum Preiſe der moſaiſchen Geſetze: *τ. νόμων τὸ κλέος, οὓς ἀπολέλοιπε, διὰ πάσης τ. οἰκουμένης πεφοιτηκός, ἄχρι καὶ τῶν τῆς γῆς τερμάτων ἔφθακεν.*

V. 19. Der Satz iſt ſchwierig, da Paulus nicht hinzugeſetzt hat, was Iſrael nicht erkannte. Am natürlichſten geht man nun wohl auf die nachher angeführten prophetiſchen Ausſprüche zurück, und entnimmt aus dieſen, was Iſrael nicht erkannt hat. Dann wäre es: „Erkannte Iſrael nicht, daß auch die Heiden berufen werden ſollen?” So nehmen es auch viele Erklärer, Juſtin., Limb., Baumg., Koppe. Bei dieſer Erklärung iſt aber der Sinn ſo ſehr ſpeciell, daß dieſe Frage nicht zu der in V. 18. eine paſſende Paraliele giebt. Sodann läßt es ſich nicht läugnen, daß

bei dieſer Erklärung die Ellipſe in dem μὴ οὐκ ἔγνω ungemein hart iſt. Am gerathenſten möchte es ſeyn, das ἔγνω intranſitiv zu nehmen „war Jsrael nicht unterrichtet?" Dann wäre es einigermaßen dem μὴ οὐκ ἤκουσαν entſprechend. So wenig war der jüdiſche Einwurf (vgl. zu V. 10.), daß ihnen die ἀκοή fehlte, begründet, daß vielmehr ſogar alle Heiden die frohe Botſchaft empfangen hatten. Nachdem dieſes gezeigt, kehrt der Apoſtel wieder zurück zu Jsrael, welches der Heilsbotſchaft gerade am nächſten geweſen. So allgemein faſſen es Chryſ., Grotius. Andere Erklärer weichen ſehr von einander ab. Ambroſius: „Einige von Jsrael haben aber doch erkannt?" Erasmus: „Hatten ſie denn alſo keine klare Erkenntniß Chriſti empfangen?" Calvin: „Hat alſo ſo ein Volk wie Jsrael mißverſtehen können?" Balduin: „Wußte Jsrael nicht, daß es das erwählte Volk iſt?" Heumann: „Haben die Jsraeliten nicht geglaubt?" Wetſtein verbindet πρῶτος mit Ἰσραήλ. —— Πρῶτος Μωϋσῆς λ. Das πρῶτος iſt wahrſcheinlich geſetzt worden, weil die folgenden Citate aus Jeſaja der Zeit nach weit ſpäter als Moſes ſind. Das Zeugniß gewann an Wichtigkeit, wenn es ſchon in ſo alter Zeit wie die moſaiſche ausgeſprochen wurde. Die Stelle iſt aus 5 Moſ. 32, 21., übereinſtimmend — bis auf ὑμᾶς, wofür dort αὐτούς — mit den LXX. und dem Text. Das παραζηλώσω, wofür im Hebr. אַקְנִיא, iſt aus dem ehelichen Verhältniß zu erklären, in welchem, nach einem allen Morgenländern gewöhnlichen Tropus, Gott mit dem Volke ſteht. Im vorhergehenden Theile des Textes hieß es: „ſie haben mich durch Nicht-Götter eiferſüchtig gemacht." Dieſe Eiferſucht von Seiten Gottes iſt demnach Würkung ſeiner Liebe, darum heißt es bei Verheißungen, die von der Liebe Gottes ausgehn, der Eifer des Herrn werde ſie ausführen (Jeſ. 9, 7. 2 Kg. 19, 31.), der Prophet ſehnt ſich nach Gottes Eifer (Jeſ. 63, 15.) —— Οὐκ ἔθνος ſteht per hyphen verbunden, welches im Hebräiſchen bei Subſtantiv. und Adject. gewöhnlich, eben ſo auch im Griechiſchen: ἡ οὐ περιτείχησις „die Nicht-Ummauerung." Thukyd., Hist. l. III. c. 95.; nur im Latein. iſt dies unzuläſſig. Der Sinn der Stelle bei Moſes iſt: „wenn ihr Göttern dient, die nicht Götter ſind, ſo will ich euch zur Eiferſucht erregen durch Begünſtigung des Volks der Kananäer, das ſo gut wie kein Volk iſt."

Daß die Stelle eine eigentliche Weiſſagung enthalte, kann man mithin nicht ſagen. Ἐπί, wie in mehrern Conſtructionen z. B. der verba laetandi, dolendi, bezeichnet die Veranlaſſung.

V. 20. Noch mehr wird das Verhalten Gottes zu dem ungläubigen Iſrael einerſeits und andrerſeits zu den Heiden ausgedrückt in der Stelle Jeſ. 65, 1. 2. Während jene bei Moſe nur eigentlich dazu dienen konnte, das Verfahren Gottes mit den Juden, wenn ſie widerſpänſtig wären, überhaupt zu charakteriſiren, ſcheint dieſe im Jeſ. eine eigentliche Weiſſagung auf die Annahme der Heiden zum Bundesvolk zu ſeyn. Es folgt nämlich auf die angeführten Worte noch: Ich ſprach: Hie bin ich! zu einem Volke, welches ſich nicht nach meinem Namen nannte. Im Hebr. heißt die Stelle: נִדְרַשְׁתִּי לְלוֹא שָׁאָלוּ נִמְצֵאתִי לְלֹא בִקְשֻׁנִי. In den LXX. heißt ſie: *ἐμφανὴς ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν.* Paulus citirt aus dem Gedächtniß. —— *Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ.* Das *δέ* ſteht einem hinter *πρῶτος* in V. 19. hinzuzudenkenden *μέν* gegenüber. Die Conſtruct. *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει* für den Inf. *λέγειν* wird für einen Hebraismus angeſehen, indem im Hebr. gewiſſe Verba mit andern zuſammen Einen Begriff bilden. Der Gebrauch iſt aber vielmehr hier wie in allen Sprachen. — Paulus nennt das eine Kühnheit des Propheten, da auch in der That die Kühnheit mancher Aeußerungen im letzten Theile des Jeſ. nicht genug zu bewundern iſt. Vgl. 66, 3. Ja in V. 21. ſpricht der Seher ſo kühn, wie nur ein Mitglied des Neuen Bundes hätte ſprechen können, er verkündet, daß ſelbſt aus den Heiden Prieſter Gottes werden berufen werden. Wer wundert ſich nicht, wenn eine ſolche göttliche *παῤῥησία* von dem blinden Volke ungeahndet blieb! —— *Ζητεῖν* und *ἐπέρωτᾷν τ. θεόν* iſt nach dem Hebr. Bezeichnung der Verehrung. Hier wiederum die Schilderung des Charakters des Heidenthums, wie C. 9, 30.

V. 21. Obwohl die Heiden Gott nicht ſuchen, ſo nehmen ſie ihn doch auf, wenn er ſich offenbart, aber Iſrael widerſtrebt ihm, wenn er ſich darbietet. Die Stelle iſt der 2te Vers des 65ſten Cap. Jeſ. und ganz nach der Ueberſetzung der LXX. angeführt, nur daß *ὅλην τ. ἡμ.* hinter *χεῖρας* ſteht. — *Πρός* würde unpaſſend in der Bedeutung „zu" genommen werden, wie Luth.

z. B. überſetzt, beſſer „in Betreff, rückſichtlich," wie auch im N. T. öfters, Luc. 12, 41. 18, 1. Die Hand ausſtrecken iſt gleich „berufen," Sprüchw. 1, 24. Chryſ.: εἶδες πόση ἡ κατηγορία; οὗτοι μὲν οὐδὲ παρακαλοῦντι ἐπείσθησαν, ἀλλὰ κ. ἀντεῖπον, καὶ ταῦτα οὐχ ἅπαξ, οὐ δίς, οὐ τρίς, ἀλλὰ καὶ διὰ παντὸς τ. χρόνου ταῦτα τοιαῦτα δρῶντες. ἕτεροι δὲ οἱ μηδέποτε αὐτὸν ἐγνωκότες ἴσχυσαν αὐτὸν ἐπισπάσασθαι, ἀλλ' οὐ λέγει ὅτι αὐτοὶ ἴσχυσαν, ἀλλὰ καθαιρῶν καὶ τῶν ἐξ ἐθνῶν τ. φρόνημα, κ. δεικνὺς τ. αὐτοῦ χάριν τὸ πᾶν ἐργασαμένην, φησὶν ὅτι ἐγὼ ἐμφανὴς ἐγενόμην, κ. ἐγὼ εὑρέθην. οὐκοῦν κενοὶ πάντων ἐκεῖνοί φησιν; οὐδαμῶς, ἀλλὰ τὸν εὑρεθέντα λαβεῖν καὶ τὸν φανέντα ἐπιγνῶναι, τοῦτο παρ' ἑαυτῶν εἰσήνεγκαν. εἶτα ἵνα μὴ λέγωσιν οὗτοι, διὰ τί οὖν κ. ἡμῖν ἐμφανὴς οὐκ ἐγίνου; τὸ πλέον τούτου τίθησιν, ὅτι οὐ μόνον ἐμφανὴς ἐγενόμην, ἀλλὰ καὶ παρέμεινα τ. χεῖρας ἀναπεταννὺς καὶ παρακαλῶν, πατρὸς φιλοστόργου καὶ μητρὸς φιλόπαιδος κηδεμονίαν ἐπιδεικνύμενος. ὅρα πῶς σαφεστάτην τῶν ἔμπροσθεν διαπορηθέντων ἁπάντων τ. λύσιν ἐπήγαγε, δείξας τ. γνώμης αὐτῶν τ. ἀπώλειαν γενομένην, κ. ὡς πάντοθεν ἀνάξιοι συγγνώμης εἰσί. Blicken wir von dieſer Stelle noch einmal zurück auf das zehnte und neunte Capitel, ſo iſt klar, wie P. ſo gar nicht die Abſicht hatte, auf ein decr. absol. zurückzugehn, ſondern alle Schuld einzig und allein auf das Nichtwollen der Menſchen zu werfen, welches dem gnädigen Wollen Gottes entgegenſtehe.

Capitel XI.

Inhalt.

Der Apoſtel hatte angezeigt, wie und warum es geſchehe, daß Jsrael der Erſtgeborne vom Meſſiasreich ausgeſchloſſen würde, die Heiden aber Zutritt erhielten. Er will nunmehr vorbeugend belehren, daß man indeß ſeine Worte nicht ſo auszulegen habe, als ſei das Volk Jsrael als ſolches ausgeſchloſſen. Vielmehr würden nicht nur jetzt etliche ſelig, ſondern dereinſt würde auch noch einmal das Volk im

Ganzen in die chriſtliche Heilsökonomie eingehn. Der Heide möge daher ja ſich hüten, wegen der gegenwärtigen Verwerfung des größten Theils Israels und der Aufnahme eines großen Theils der Heiden übermüthig gegen Israel zu werden. Es ſei Gottes Gnade, die den Heiden ſelig mache, und nur das widerſpänſtige Zurückweiſen derſelben, was den Juden ausſchließe. Ueberhöbe ſich nun der Heide dieſer Gnade, ſo würde Gott ihn um ſo eher ausſchließen, da er ſelbſt ſeines alten Bundesvolkes nicht verſchont habe. Endlich ſchließt der Apoſtel mit der erhebenden Ausſicht auf eine Zeit, wo die Juden und die Heiden beide vereint ſeyn würden im Glauben an Chriſtum. Um den Unglauben der Menſchen zu überwinden, bediene ſich Gott verſchiedner Wege; ſeine Weisheit und ſein Erbarmen ſei aber ſo groß, daß er am Ende alle dem Einen Ziele zuzuführen wiſſe, dem Heile in Chriſto.

Theile.

1) Israel iſt nicht völlig verworfen, V. 1—11. 2) Der Heide überhebe ſich nicht des Falles Israels, V. 11—25. 3) Nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, erfolgt eine Bekehrung Israels im Ganzen, V. 25—33. 4) Unergründliche Weisheit und Liebe Gottes, mit welcher die ganze Heilsökonomie eingerichtet iſt, V. 33—36.

Erſter Theil: Israel iſt nicht völlig verworfen, V. 1—11.

V. 1. Beſonders im Schluſſe des vorigen Capitels hatte der Apoſtel ſo beſtimmt und ſo ſtreng von der Hartnäckigkeit Israels geſprochen, daß es ſcheinen konnte, als ſei durch ein beſonderes Strafgericht Gottes das ganze Volk Israel und jeder Einzelne von dem Meſſiasreiche ausgeſchloſſen worden. Dies läugnet P. Die Abſichten Gottes ſind nicht gänzlich an Israel geſcheitert; ſind doch aus Israel die erſten Verkündiger des Heils ausgegangen. Das *οὖν* iſt hier zu erklären wie C. 10, 14. Die Frage, welche P. aufſtellt, iſt nicht ſcharf genug abgefaßt. P. ſollte eigentlich zu *τὸν λαὸν αὐτοῦ* hinzugeſetzt haben *ἅπαντα* oder *ὅλον*. Es wird demnach hiermit ein unbedingtes Verwerfungsurtheil geläugnet. P. führt ſich ſelbſt an; ſein Beiſpiel hatte um ſo mehr Gewicht, da er ſelbſt die Verwerfung Israels gelehrt hatte. Die nähere Beſtimmung des *Ἰσραηλίτης, ἐκ σπέρματος Ἀβρ.*,

dient bloß zur Amplification. Im Talmud Jeruſch. Tr. Berachoth.: יְהוּדָאִי בַּר יְהוּדָאִי. Pel.: ex semine Abr., non ex semine proselytorum. Eben ſo beſchreibt P. ſein Geſchlecht Phil. 3, 5. Chryſ.: *ὅρα οὖν τ. κατασκευὴν τήν τε προτέραν κ. τ. μετ' ἐκείνην. προτέρα μὲν γάρ ἐστι τὸ δεῖξαι ὅτι αὐτὸς ἐκεῖθεν ἦν. οὐκ ἂν δὲ εἰ ἀπωθεῖσθαι αὐτοὺς ἔμελλεν, ᾧ τὸ κήρυγμα πᾶν, κ. τ. πράγματα τ. οἰκουμένης ἐνεπίστευσε, κ. τ. μυστήρια πάντα, κ. τ. οἰκονομίαν ὅλην, τοῦτον ἂν ἐκεῖθεν ἐξελέξατο. αὕτη μὲν οὖν μία κατασκευή.*

V. 2. Wenn der Apoſtel ſich ſelbſt zum Beweiſe anführte, daß Gott ſein Volk nicht verſtoßen habe, ſo war dies nur eine Abweiſung der irrigen Behauptung. Jetzt verſichert er poſitiv, daß die Anzahl gläubiger Iſraeliten, da ſie in allen Gegenden zerſtreut war, und da wohl ſo mancher noch unter der äußern Hülle des Judenthums fortlebte, der doch wohl ein aufrichtiger Chriſt war, freilich ſehr gering ſcheine, wenn ſie aber recht gekannt würde, doch noch groß genug ſeyn möchte. Den Artikel *τόν* vor *λαόν* faſſen die meiſten Erklärer als demonſtrativ und *λαόν αὐτοῦ* als gleichbedeutend mit *οἱ ἔκλεκτοι* wie ſonſt *λαὸς τ. θεοῦ*. Es wolle nämlich Paulus ſagen, denjenigen frommen Theil Iſraels, den Gott *προέγνω*, verwerfe er nicht. So Orig., Aug., Ambr., Chryſ., Theod., Calv., Limb., Schlicht., Bald. u. v. A. Dabei variiren dieſe Ausleger in Erklärung des *προέγνω*. Die lutheriſchen und die griechiſchen Väter: „voraus-wiſſen, nämlich daß ſie glauben werden," (Theod.: *τοὺς τ. θεογνωσίας ἀξίους, τοὺς τῆς πίστεως δεξαμένους τ. αἴγλην*), die Arminianer und Calviniſten, wie auch ſchon Aug. erklären: „vorherlieben." S. die Anm. zu Cap. 8, 29. Allein es ſcheint eine ſehr willkührliche Exegeſe zu ſeyn, wenn das Relativ hier ein-ſchränkend genommen wird, als bezöge es ſich auf das Demonſtr. *τόν*, und *λαὸς αὐτοῦ* in einem andern Sinne aufgefaßt wird als V. 1. nämlich in der emphatiſchen Bed. „Leute die Gott lieb hat," wie ſchon das hebr. עַמִּי ſo emphatiſch gebraucht wurde. Wenn P. hier unter *λαὸν αὐτοῦ* das geiſtige Iſrael hätte verſtehen wollen, ſo hätte er den Ausdruck doch durch irgend etwas modi-ficiren müſſen, damit er nicht für Wiederaufnahme von V. 1. gehalten werde. Und wiewohl der Endzweck Pauli, zu zeigen, daß Gott das Volk im Ganzen und als ſolches nicht verworfen

habe, allerdings auch ſo erreicht wird, wenn er verſichert, daß jene Lieblinge Gottes, die er vorhererkannte oder vorherliebte, nicht ausgeſchloſſen ſeien, ſo wird das Argument dennoch weit treffender, wenn wir annehmen, daß P. aus dem Verhältniſſe Gottes zu Israel als dem Bundesvolke darthut, daß keine Verwerfung des Volkes als ſolches ſtatt finden könne. Wir ſehen daher dieſes *τὸν λαὸν αὐτοῦ* bloß als Wiederaufnahme von denſelben Worten in V. 1. an, und halten das *ὃν προέγνω* für eine Beſchreibung, die ſich auf das ganze israelitiſche Volk bezieht. So nehmen es Heum., Beng., Tayl., Mosh., Baumg., Chr. Schmid u. A. Hunn.: Deus iam olim agnovit hunc populum pro suo, quem sibi in peculium sanctissimo foedere delegit et assumsit. Ergo non iam foederis illius ita erit immemor, ut sine omni discrimine omnes et singulos Hebraeos, etiam credentes, a sua gratia proiectos velit. Das *προέγνω* aber werden wir hier in derjenigen Bedeutung nehmen, die ſprachlich ſich ihm beſonders leicht vindiciren läßt, und welche hier in den Zuſammenhang trefflich paßt „vorherbeſchließen," nämlich: „zum Bundesvolk zu machen;" ſ. über dieſes Wort Cap. 8, 29. Als eine Parallele zu unſerer Stelle können wir ſodann V. 29. dieſes Cap. betrachten, welche Parallelſtelle auch dazu dient, die von uns angenommene Erklärung zu beſtätigen. Der Sinn iſt demnach: „Hat Gott vor der Welt Grundlegung dieſem Volke ſeine Beſtimmung als Bundesvolk gegeben, ſo läßt es ſich nicht denken, daß Gott es jetzt als Volk verwerfen ſollte." —— *Ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλίᾳ κτλ.* Der Ap. führt einen Fall aus der Geſchichte des A. T. an, welcher in Bezug auf den behandelten Gegenſtand eine ſchöne Lehre giebt. Als der abgöttiſche Ahab ein Blutbad unter allen Propheten des wahren Gottes angerichtet hatte, meinte der dem Schwert entflohene Elia der einzige Entronnene zu ſeyn, der dem Herrn treu diene. Es waren aber gegen ſein Vermuthen noch eine große Anzahl wahrer Israeliten verborgen. Pel.: omnes prophetae illa tantummodo sciebant, quae illis fuerant a Deo revelata. Ita et Elias praeter se esse alios qui Deum colerent ignoravit. Si prophetam tanti latuerunt, quanto magis vos nescitis quam multi Iudaeorum salvati sunt et salvandi. Chryſ.: *ὃ δὲ λέγει τοιοῦτόν ἐστι· οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τ. λαόν. εἰ*

γὰρ ἀπώσατο, οὐδένα ἂν ἐδέξατο. εἰ δὲ ἐδέξατό τινας, οὐκ ἀπώσατο. καὶ μήν, φησίν, εἰ μὴ ἀπώσατο, πάντα ἂν ἐδέξατο. οὐδαμῶς. καὶ γὰρ ἐπὶ Ἠλίᾳ ἐν ἑπτακιςχιλίοις περιέστη τὰ τῆς σωτηρίας, κ. νῦν δὲ εἰκὸς πολλοὺς εἶναι τ. πεπιστευκότας, εἰ δὲ ἀγνοεῖτε ὑμεῖς, θαυμαστὸν οὐδέν, ἐπεὶ δὲ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ὁ τοσοῦτος κ. τηλικοῦτος ἀνὴρ ἠγνόει, ἀλλ' ὁ θεὸς ᾠκονόμει τὰ ἑαυτοῦ, κ. τ. προφήτου ἀγνοοῦντος· σκόπει δὲ αὐτοῦ τ. σύνεσιν, πῶς ἐν τ. κατασκευάζειν τὸ προκείμενον λανθανόντως τ. κατηγορίαν αὐτῶν αὔξει. διὰ γὰρ τοῦτο κ. πάσης ἐμνήσθη τ. μαρτυρίας, ἵνα αὐτῶν ἐκπομπεύσῃ τ. ἀγνωμοσύνην, κ. δείξῃ τοιούτους ἄνωθεν ὄντας. —— Ἐν Ἠλίᾳ. Dies ἐν mißverſtehen Mehrere, indem ſie annehmen, daß nach dem Hebr. eine Verwechſelung von בְּ und עַל ſtatt finde, und es erklären „de, über." So Batabl., Beza, Calov. Allein richtiger nehmen wir es in ſeiner eigentlichen Bedeutung, und ſehen das Ἠλίᾳ als Bezeichnung des Abſchnittes in der heiligen Schrift an, wo vom Elias die Rede iſt. Daß die Rabb. auf dieſe Weiſe nach dem Hauptinhalte die Schrift zu citiren pflegen, giebt Surenh. an. Im N. T. haben wir noch ein Beiſpiel davon, wo dieſes ſehr klar iſt, Marc. 12, 26. ἐπὶ τῆς βάτου d. i. „im Abſchnitte wo vom Dornbuſche die Rede iſt." Auch die Griechen citirten zuweilen den Homer ſo. Ganz gewöhnlich iſt es z. B. zu ſagen: ἐν τῷ τῶν νεῶν καταλόγῳ, ἐν νεκυομαντείᾳ. So ſagt Thukyd., Hist. l. I. c. 9., indem er den Homer citirt: ἐν τῇ σκήπτρου παραδόσει, wodurch er das 2te Buch der Ilias, V. 100 ff. bezeichnet, wo erzählt wird, wie Zeus dem Agamemnon das Reich übergeben habe. Die Formel τί λέγει ἡ γραφή nach dem rabb. מַה אָמַר הַכָּתוּב. —— Ἐντυγχάνειν τινί iſt an ſich gleich προςέρχεσθαι, aber mit ὑπέρ τινος heißt es bei Profanſcrr. und im N. T. „ſich verwenden," mit κατά τίνος, „verklagen, ſich beklagen." 1 Makk. 8, 32. 10, 61.

V. 3. Die Stelle iſt aus 1 Kg. 19, 10. Sie wird von P. abgekürzt nach den LXX. angeführt. Τὰ θυσιαστήριά σου ſind die Altäre des wahren Gottes, welche der abgöttiſche Ahab zerſtören ließ. Die Propheten des Herrn ließ Iſabel ermorden 1 Kg. 18, 4., ſo daß Elias dort ſagt: „Ich bin der einzige Prophet des Herrn, aber Baalspropheten ſind vier hundert und funf-

zig." Die Redensart ζητεῖν τ. ψυχήν ſteht auch Matth. 2, 20., ψυχή als Ueberſ. des hebr. נֶפֶשׁ heißt hier „Leben."

V. 4. Χρηματισμός. In der angeführten altteſtam. Stelle thut nicht Gott ſelbſt den Ausſpruch, ſondern nur eine Stimme Gottes 1 Kg. 19, 13. Der jüdiſchen Theologie zufolge erſchien in den ſpäteren Zeiten der Theokratie Gott ſelbſt immer ſeltener, nur durch ein בַּת קוֹל „Tochter der Stimme" that er ſeine Gegenwart kund. Jarchi zu Berachoth, c. 1. erklärt den Ausdruck: „Wiederhall der Stimme, die abgeleitete Stimme." Man dachte ſich nämlich, daß im Bath Kol nur das Analogon der göttlichen Stimme dem Menſchen kund werde. Die Grundlage zu dieſer Lehre, welcher eine tiefe Idee unterliegt, findet ſich eben in 1 Kg. 19, 13. Χρηματισμός iſt Ueberſetzung des קוֹל. — In den LXX. wird die Stelle — mit Ausnahme des καταλείψεις — getreu nach dem Hebr. ſo überſetzt: κ. καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ. Nur die Complut. lieſt, mit dem Hebr. übereinſtimmend, καταλείψω. Eben ſo überſetzt auch die Vulg. in der erſten Perſon. Ferner hat die Compl. ſtatt ὤκλασαν: ἔκαμψαν. P. citirt den Ausſpruch nur im Auszuge und ſetzt, zufolge des hebr. הִשְׁאַרְתִּי, die erſte Perſon. — Ἐμαυτῷ heißt „zu meinem Dienſte." — Ἑπτακισχιλίους iſt wie das lat. sexcenti runde Zahl. Sowohl die einfache Siebenzahl als auch die Zahl 70, desgleichen 40, wird als runde Zahl gebraucht. — Τῇ Βάαλ. בַּעַל heißt eigentlich: „Herr," und war der Name, welchen die Phöniker der Sonne gaben, die ſie als männliche Gottheit verehrten. Sie nannten ſie auch „Moloch" oder „König." In den LXX. wird mit dieſem Namen gewöhnlich das Masc. des Artikels verbunden, an einigen Stellen indeß wie hier bei Paulo das Fem., nämlich in Hoſ. 2, 8. Jer. 2, 8. 19, 5. Zephanja 1, 4. In Tob. 1, 5. heißt es τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει, oder, wie die Compl. lieſt, τοῦ Βάαλ τῇ δυνάμει (das weder, wie Druſius will, als Ueberſ. von אֵל, noch wie die meiſten andern, von כָּבוֹד anzuſehn ſeyn möchte, ſondern nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der LXX. die Uebertragung von צָבָא zu ſeyn ſcheint, und dann durch „Geſtirn" zu überſetzen iſt. So folgt Zephanja 1, 5. auf ἐξαρῶ τ. ὀνόματα τῆς Βάαλ ſogleich κ. τ. προσκυνοῦντας τ. στρατιᾷ τ. οὐρανοῦ. Es iſt in-

deß an dieſer Stelle doch wohl die rec. die richtigere Lesart, denn ſowohl die hebr. Ueberſ. des Fagius, als die von Münſter herausgegebene drückt die Lesart *δάμαλις* aus, auch die ſyr. Ueberſ. überſetzt danach). Es fragt ſich nun, woher in jenen Stellen der LXX. und hier bei P. der Gebrauch des Wortes als Fem. rühre? Erasm., Beza, Grot. nehmen eine constructio ad sensum an, nämlich mit *ἡ εἰκών*, wofür als Belege angeführt werden Dan. 3, 3.: *εἱστήκεισαν ἐνώπιον τῆς εἰκόνος* und V. 18.: *τῇ εἰκόνι προςκυνοῦμεν*. Dieſe zeugen nun allerdings dafür, daß Bildſäulen verehrt wurden, aber auch für weiter nichts. Andere nahmen dagegen an, daß *Βάαλ* auch Name einer weiblichen Gottheit geweſen ſei, etwa des Mondes. So Brais, Beyer: addit. ad Selden. de diis Syris, Chr. Schmid u. A. Dafür ließe ſich anführen, daß neben der Benennung der männlichen Gottheit מֹלֶךְ, die weibliche מְלֶכֶת von den Phönikern verehrt wurde (ſchon Abarbanel bemerkt zu Jer. 44., daß höchſt wahrſcheinlich מְלֶכֶת Königin heiße und den Mond bedeute wie מֹלֶךְ und בַּעַל die Sonne. Geſen. will dieſe Erklärung bezweifeln. Allein ſie wird doch höchſt annehmlich, wenn wir erwägen, daß Moloch bei Plautus im Poenulus Baalſaamen heißt. Dieſen Namen erklärt Auguſt., welcher das Puniſche kannte, Qu. 15. ad Iudic. 2, 13. ausdrücklich durch: dominus coelorum. Wie übereinſtimmend wird alſo מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם ſeyn! Ja es ſcheint ſogar Herod. dieſe Benennung der Aſtarte gekannt zu haben, wenn er die Urania, welche Dido von den Phönikern zu den Karthagern brachte, *Ἀστροάρχη* nennt. Tertull. nennt ſie Dea coelestis, die Straße, die nach ihrem Tempel führte, hieß via coelestis. S. Münter über die Religion der Karthager); daß es eine phönikiſche Göttin mit dem weiblichen Namen *Βααλτίς* gab (Euſeb., Praep. Ev. l. I. c. 10. p. 38.), daß auch die meiſten Völker Sonne und Mond als männliches und weibliches Princip anbeteten. Allein gegen dieſe ganze Hypotheſe ſpricht entſchieden, daß *ἡ Βάαλ* auch neben Aſtarte vorkommt, die nach Lukian und Creuzer (Symb. II. S. 105.) der Mond oder wenigſtens Perſonification des weiblichen Princips iſt, desgleichen daß in Jer. 32, 35. *ἡ Βάαλ* identiſch mit *ὁ Μολὲχ* gebraucht wird und 1 Kg. 19, 18. das pron. masc. *αὐτῷ* ſich darauf bezieht. Andere wollten, daß *Βάαλ* eine androgyniſche Gottheit geweſen ſei, wie

Deus Lunus und Dea Luna (Creuzer, B. II. S. 9.), dafür ſollen Bilder auf Münzen ſprechen. Bekannt iſt, daß ſelbſt die Dea Syra mit Phallus abgebildet wurde. Es läßt ſich indeß nicht denken, daß Baal, wenn er neben der Aſtarte genannt wird, als Androgyn gedacht worden ſeyn ſollte, da nach der alten Theoſophie entweder beide Principe identiſch vorgeſtellt wurden, oder beide getrennt einander gegenübergeſtellt. Es ſcheint daher am gerathenſten, anzunehmen, daß das Fem. verächtlich ſtehe. Schon Hier. zu Hoſ. 10, 5. will, daß dort das Fem. עֶגְלוֹת ad irrisionem ſtehe. Im Kuran werden die heidniſchen Araber, deren Götter weibliche Namen hatten, tadelnd ſo angeredet: ألكم الذكر وله الانثى „Wollt ihr nur männliche Kinder haben, und gebt Gott weibliche?" Sure LIII. V. 19. (S. über dieſe Stelle Pococke, Spec. Hist. Arab. p. 91.). Vgl. Sure XVI. V. 59. und Sale's Anmerk. Auch heißt nicht nur im Arab. das Fem. الالهة der Götze, ſondern auch im Rabb. heißen אֱלֹהוֹת die heidniſchen Götter.

V. 5. Nunmehr folgt die Anwendung jenes göttlichen Ausſpruches auf die vorliegenden Verhältniſſe. Die Vergleichungspunkte ſind dieſe: So wenig wie dem menſchlichen Auge damals die treugebliebenen Gläubigen bemerkbar waren, ſo wenig kann der einzelne Menſch gegenwärtig bemerken, wie groß die Zahl der aus Iſrael an Jeſum Gläubigen ſei. So wie Gott ſelbſt zu den Zeiten eines abgöttiſchen Ahab dafür Sorge trug, einen heiligen Samen zu erhalten, ſo auch jetzt. — In Bezug auf *λεῖμμα* iſt das zu vergleichen, was C. 9, 29. über *κατάλειμμα* im dogmatiſchen Sinne geſagt worden. Der Ap. ſcheint auch *λεῖμμα* ganz in demſelben Sinne zu gebrauchen. Von der Anzahl dieſes *λεῖμμα* handelt Apg. 2, 41. 21, 20. —— *Κατ' ἐκλογὴν χάριτος*. Der Gen. des Subſt. ſteht hier nach dem bekannten Hebraismus für das Adject.: „die gnädige Auswahl." Dafür Eph. 1, 5. *κατ' εὐδοκίαν τ. θελήματος αὐτοῦ*. Ueber *ἐκλογή* vgl. die Anm. zu C. 9, 11.

V. 6. Wie P. jede Gelegenheit benutzt, den Wahn eines Anrechts von menſchlicher Seite zu zertrümmern, ſo auch hier. Es knüpft ſich dieſe Aufſtellung des ſchroffen Gegenſatzes zwiſchen *ἔργα* und *χάρις* ganz zufällig an das *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*.

Parallel iſt C. 4, 4. Der Sinn iſt alſo bloß: „Gnade und Verdienſt durch Werke ſtehen in abſolutem Gegenſatz und ſchließen ſich wechſelſeitig aus.“ — In Bezug auf die Lesart iſt zu bemerken, daß die Worte *εἰ δὲ ἐξ ἔργων — ἔργον* in codd. ACDEFG. 47. und in der Kopt., Arm., Aethiop., Vulg., Ital., bei Chryſ., Theod., Damasc., Hier. fehlen. Der Satz, der eine Umkehrung des vorhergehenden iſt, kündigt ſich noch dazu ſo ſehr als Gloſſem an, und würde in Pauli Munde ſo matt und kraftlos ſeyn, daß wohl die Unächtheit deſſelben, nach den inneren wie nach den äußeren Gründen, nicht zu bezweifeln ſteht. Für ein Gloſſem erklären ihn auch Erasm., Grot., Wetſtein, Griesbach.

V. 7. Zuſammenfaſſung des Ergebniſſes. Grot.: quid ergo est quod doceo? an eos qui olim amati fuerant a Deo iam despectos? non sane. Chryſ.: *ἑαυτῷ γὰρ μάχεται, φησίν, ὁ Ἰουδαῖος, ζητῶν δικαιοσύνην οὐ βούλεται λαβεῖν, εἶτα ἀποστερῶν αὐτοὺς πάλιν συγγνώμης ἀπὸ τ. εἰληφότων δείκνυσιν αὐτῶν τ. ἀγνωμοσύνην, οὕτω λέγων· ἡ γὰρ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν. κἀκεῖνοι τούτους κατακρινοῦσι... ἵνα γὰρ μηδεὶς τῇ τ. πράγματος φύσει ἐγκαλῇ ἀλλὰ τῇ ἐκείνων γνώμῃ, δείκνυσι καὶ τ. ἐπιτυχόντας.* — Statt *τούτου* leſen codd. ACDEF. 1. 13. 14. 17. 18.: *τοῦτο*. Man könnte gegen dieſe Lesart ſagen, daß ſie nur dem Acc. des Relativ *ὅ* angepaßt ſei. Richtiger aber möchte es wohl ſeyn — zumal da die äußeren Auctorr. auch von Gewicht ſind — anzunehmen, daß der Gen. *τούτου* unächt iſt, und geſetzt wurde, weil höchſtens nur in der griech. Poeſie *τυγχάνειν* den Acc. regiert. —— *Ἐπιζητεῖν* iſt ſtärker als *ζητεῖν*. —— *Ἰσραήλ* iſt hier das Volk im Ganzen. Das was es ſuchte, war die *δικαιοσύνη*. Parallel iſt C. 9, 31. — *Ἡ ἐκλογή* iſt abstr. pro concr. wie *ἡ περιτομή, ἡ ἀκροβυστία* u. a. m. So im Hebr. מִבְחָר. Dan. 11, 15. ſteht עַם מִבְחָרָיו, wofür die LXX. *οἱ ἐκλεκτοὶ αὐτοῦ*. *Ἐπωρώθησαν* von *πῶρος* callus: occalluerunt.

V. 8. Der Apoſtel führt Beiſpiele aus der Schrift an, zu zeigen, daß jetzt nichts Neues geſchehe, wenn Israel ſich verhärte, daß es vielmehr ſchon öfters in einer ſolchen Verblendung befangen geweſen, und daß nur, was damals ſchon die Männer Gottes von Israel ſagten, jetzt recht eigentlich eintreffe. Die Worte des

Citats ſind aus zwei Parallelſtellen zuſammengeſchmolzen, welches bei den Rabb. nicht ſelten, ſ. C. 9, 33. Die Worte bis *κατα-νύξεως* ſind aus Jeſ. 29, 10. Die andere Hälfte des Citats iſt aus 5 Moſ. 29, 3., auf welche Stelle P. auch 2 Kor. 3, 14. 15. anſpielt. P. citirt aus dem Gedächtniß und vertauſcht daher das ungewöhnlichere Wort *πεπότικεν ὑμᾶς κύριος* in Jeſ. 29, 10., wofür im Hebr. das entſprechende נָסַךְ, mit dem gewöhnlicheren *ἔδωκεν*. —— *Κατάνυξις* heißt hier nach dem Sprachgebrauch der LXX. „tiefer Schlaf," als Ueberſ. des hebr. תַּרְדֵּמָה. Wo dieſer Geiſt des Schlafes iſt, da kann nichts Geiſtiges recht aufgefaßt werden. Gott wird *ἀφορμητικῶς* als Urheber dieſes Geiſtes dargeſtellt. Die Stelle 5 Moſ. 29, 3. heißt: לֹא נָתַן יי לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמוֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה. Da nun in dieſer moſ. Stelle bei den verbis videndi et audiendi nicht die Negation ſteht, ſo meinte man, nur die letzten Worte „bis auf den heutigen Tag" ſeien aus 5 Moſ. 29, 3., dagegen ſeien die erſteren aus Jeſ. 6, 10., wo ſie gerade ſo vorkommen. Es iſt dies auch wohl möglich, allein es iſt auch möglich, daß P. die moſ. Stelle nur dem Sinne nach citirte, wie 2 Kor. 3, 14. 15. Auge und Ohr ſind die Werkzeuge des Verſtehens. Dem Unbußfertigen fehlt es an dem rechten Sinn, um das Geiſtliche zu verſtehen.

V. 9. Die Stelle iſt aus Pſ. 69, 23. entlehnt, wo David in ſeiner Bedrückung ſeinen Feinden harte Drangſale anwünſcht. Er betrachtet die Feinde der Theokratie als ſeine eigenen, und nach dem Standpunkte der altteſtamentlichen Oekonomie wünſcht er, daß die göttliche Gerechtigkeit ſich offenbare und ſichtbar ſich als Beſchützerin der Theokratie erweiſe. Wie David ſeinen Feinden gegenüber ſich als Repräſentant der Gottesfürchtigen und ſeine Feinde als Feinde Gottes und der Theokratie betrachtete, zeigt z. B. Pſ. 139, 21.: „Ich haſſe ja, Herr! die dich haſſen, und verdrießt mich wider ſie, und verdrießt mich auf ſie, daß ſie ſich dir widerſetzen. Ich haſſe ſie in rechtem Ernſt, darum ſind ſie mir feind." David fordert Gott auf, die Feinde der Ordnung zu züchtigen, weil ſonſt Gottes Anſehn gefährdet werde, Pſ. 10, 12. 13. 140, 9. Die Hülfe, die Gott den Frommen gegen ihre Widerſacher leiſtet, zeigt, daß er an der Gottesfurcht Wohlgefallen habe, Pſ. 41, 12. Daß vom theokratiſchen Stand-

punkt aus betrachtet auch die Verwünſchungen der fremden Völker bei den Propheten nicht ſo erſchrecklich ſind, daß das Volk verwünſcht und der Einzelne geliebt werden konnte, zeigt in einer ſinnreichen Erzählung Leſſing, Sämmtliche Schriften, Bd. VII. S. 114 ff. Eine ſchöne Erhebung über Privatrache, ganz nach Sprüchw. 24, 17. 18. Matth. 5, 44., zeigt David in der Geſchichte 1 Sam. 24. 2 Sam. 16, 6. 19, 2. 3. 2 Sam. 18. — Zu dem Zwecke des Apoſtels gehört eigentlich aus Pſ. 69. bloß V. 24., er hat aber die damit verbundenen Worte mit aufgenommen. Die Citation ſtimmt faſt ganz mit den LXX. überein, dieſe aber weichen etwas von dem Hebr. ab. —— *Γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγ. κτλ.* *Θήρα* iſt gleich *παγίς*, ſteht weder in den LXX., noch im Hebr. Der Tiſch ſollte eine Schlinge werden, ſagt der Pſalmiſt, um auszudrücken, daß da, wo ſie es am wenigſten erwarten, Gefahren ſie überraſchen ſollen. Mel.: significat mensa hoc ipsum in quo acquiescunt homines, quod videtur afferre consolationem. Ita Indaeis lex et praesens politia et ille gloriosissimus titulus populi Dei erat mensa. Das andere Hemiſtich heißt im Hebr. לִשְׁלוֹמִים לְמוֹקֵשׁ „für die Ruhigen zur Falle.“ Die LXX. laſen שִׁלּוּמִים „Vergeltung.“ Eben ſo Paulus. *Σκάνδαλον* heißt hier „Schlinge,“ wie auch ſonſt.

V. 10. Die einzelnen Bilder des Verderbens ſind eben nur als poetiſche Bilder zu betrachten. Der Dichter nennt die beſchwerlichen Folgen des Alters: Blödſichtigkeit und Gebücktheit.

Zweiter Theil: Der Heide überhebe ſich nicht des Falles Israels! V. 11—25.

V. 11. Der Apoſtel fühlte die Nothwendigkeit, die Heidenchriſten zur Demuth zu ermahnen und ſie vor einer eigengerechten Ueberhebung über das widerſpänſtige Volk Gottes, ihren älteren Bruder, zu warnen. Er thut dies und bahnt ſich dazu den Uebergang, indem er auch in dem traurigen Ereigniß der Widerſpänſtigkeit des Volks Israels wiederum jene herrliche Offenbarung der Weisheit, Allmacht und Erbarmung Gottes nachweiſet, welche aus allem Uebel und allen menſchlichen Vergehungen Verherrlichung hervorgehn läßt. Chryſ.: *σκόπει τ. σύνεσιν τ. Παύλου.*

λου. τὴν μὲν γὰρ κατηγορίαν ἀπὸ τ. προφητῶν εἰςήγαγε, τ. δὲ παραμυθίαν παρ᾽ ἑαυτοῦ τίθησιν. ὅτι μὲν γὰρ αὐτοῖς ἡμάρτηται μεγάλα, φησίν, οὐδεὶς ἀντερεῖ. ἴδωμεν δὲ εἰ τοιοῦτον τ. πτῶμα, ὡς κ. ἀνίατον εἶναι, καὶ μηδεμίαν ἔχειν διόρθωσιν. ἀλλὰ οὐκ ἔστι τοιοῦτον. εἶδες πῶς αὐτῶν πάλιν καθάπτεται, κ. ἐν προςδοκίᾳ παραμυθίας ὑπευθύνους ποιεῖ ἁμαρτημάτων ὡμολογημένων. τίς οὖν ἡ παραμυθία; ὅταν δὲ τ. πλήρωμα τ. ἐθνῶν εἰςέλθῃ, φησί, τότε πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, κατὰ τ. καιρὸν τ. συντελείας. ἀλλ᾽ εὐθέως μὲν τοῦτο οὐ λέγει. ἐπειδὴ δὲ σφοδρῶς αὐτῶν κατέδραμε, καὶ κατηγορίας συνῆψε κατηγορίαις, προφήτας ἐπὶ προφήταις εἰςάγων καταβοῶντας αὐτῶν, τ. Ἡσαΐαν, τ. Ἠλίαν, τ. Μωϋσέα, τ. Δαυΐδ, Ὡσηέ, κ. ἅπαξ κ. δὶς κ. πολλάκις, ἵνα μὴ ταύτῃ κ. τούτους εἰς ἀπόγνωσιν ἐμβαλῶν ἀποτειχίσῃ τῇ πρὸς τ. πίστιν ἐπανόδῳ, καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσαντας τὸν τῆς πίστεως λόγον, παραμυθεῖται πάλιν αὐτοὺς λέγων· ἀλλὰ τῶν αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τ. ἐθνῶν. Clarius: miras hîc divinus vir consolandi vias excogitat. —— *Μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι.* *Πταίω* iſt der tropiſche Ausdruck für das im Laufe Aufgehaltenwerden, alſo für den Anſtoß, den die Juden an Chriſto nahmen. Das *ἵνα πέσωσι* wird von den Auslegern auf eine zwiefache Weiſe gefaßt. Die Vulg., Orig., Pel., Oek., Erasm., Calvin, Grotius, Mich. u. A. nehmen *ἵνα* gleichbedeutend mit *ὥςτε* und *πίπτειν* in emphatiſcher Bedeutung für „liegen bleiben, gänzlich fallen." Stolz überſetzt ſogar „damit ſie ſich zu Tode fallen?" Grot. beruft ſich für dieſe Bedeutung auf Offb. 18, 2. Erasm. umſchreibt: num ita lapsi sunt ut prorsus conciderint, nulla resurgendi spe reliqua? Phot.: *τὸ πταῖσμα αὐτῶν οὐχὶ εἰς κατάπτωσιν τελείαν γέγονεν, ἀλλὰ μόνον ὑπεσκελίσθησαν.* Allein, obwohl nicht zu läugnen iſt, daß nach dieſer Erklärung die Frage an das Vorhergegangene ſich paſſend anſchließen würde, ſo iſt es doch einmal etwas gezwungen, das *πίπτειν* in jener emphatiſchen Bedeutung zu nehmen, und unerweislich, daß es ſo genommen werden könne, ſodann paßt die unmittelbar auf die Frage folgende Antwort nicht auf die Frage, wenn dieſe ſo erklärt wird. Vorzüglicher iſt es daher anzunehmen, daß P. mit dieſen Worten nicht ſowohl die Größe als die Folgen des Falles

angeben wolle. Er will zeigen, daß ſelbſt dieſer widerſpänſtige Unglaube von Gott zu einem erfreulichen Ende gekehrt worden ſei. So ſchon Aug.: non ita deliquerunt ut caderent, i. e. ut tantummodo caderent, quasi ad poenam suam solam. Eben ſo Petr. Martyr., Turr. u. A. — *Ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτ. κτλ.* Dieſes iſt die herrliche Folge, welche die göttliche Weisheit aus der Widerſpänſtigkeit der Juden hervorgehn ließ (Apg. 13, 46.). Schon Chriſtus ſelbſt hatte dieſe Uebertragung des Heils von dem widerſpänſtigen Israel auf die Heiden geweiſſagt, Matth. 21, 43. Chryſ. führt auch Matth. 22, 9. an: Da die Geladenen nicht kamen, ließ der Herr Andere rufen. Auch jüdiſche Theologen lehren, wenn Israel ſündige, übertrage Gott ſeinen Segen auf die Heiden. So zu Pſ. 25. in Midraſch Tehillim. — *Παράπτωμα* hat hier einen weitern Sinn als im Griech. In den LXX. iſt es auch Ueberſ. von פֶּשַׁע und מַעַל. — *Εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς.* So hatte Gott ſchon zu Moſe Zeiten durch Liebeserweiſe gegen die Cananiten das Volk zur Eiferſucht reizen wollen, 5 Moſ. 32, 21. Calv.: sicuti uxorem a marito sua culpa reiectam accendit aemulatio, ut se reconciliare studeat, ita nunc fieri posse dicit, ut Iudaei, quum viderint gentes in locum suum subrogatas, repudii sui dolore tacti ad reconciliationem aspirent.

V. 12. P. will nun ſogar durch die Betrachtung des Falles Israels die Israeliten der Wahrheit geneigt machen, indem er nämlich zeigt, daß, da ſchon ihr Fall von Segen war, eine noch herrlichere Beſtimmung ihrer wartet, wenn ſie ſich bekehren. Calv.: est enim illud contra naturam factum, hoc naturae ordine fieret. Dieſelbe Betrachtung dient dann auch zur Demüthigung des Heiden, falls derſelbe über den Sturz des alten Gottesvolkes frohlocken ſollte. Theod.: *εἰ γὰρ τ. πλειόνων ἀπιστησάντων οἱ ἐξ αὐτῶν πεπιστευκότες τοῖς ἔθνεσιν τῆς θεογνωσίας τ. πλοῦτον προσήνεγκαν, δηλονότι πάντες πιστεύσαντες μειζόνων ἀγαθῶν πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγένοντο ἂν πρόξενοι. ῥᾷον γὰρ ἐπίστευον πάντες, οὐκέτι τούτων ἀντιλεγόντων, ἀλλὰ μεθ' ἡμῶν τ. ἀλήθειαν κηρυττόντων.* Beng.: ubi multi semina eorum, maior proventus. — *Πλοῦτος*

κόσμου. Πλοῦτος per met. adiuncti: Beglückung, wie Hebr. 11, 26. Κόσμος hier in der ſpecielleren Bed. „die Heidenwelt,“ ſ. zu Cap. 3, 7., es ſteht hier mit ἐθνῶν parallel. — Beſondere Schwierigkeit hat nun die Erörterung des Sinnes von ἥττημα und πλήρωμα, vorzüglich deswegen, weil beider Worte Bedeutung beinahe gleich unentſchieden iſt, und doch wieder die Erklärung des einen mit Nothwendigkeit die Erklärung des andern beſtimmt, da beide ſich parallel gegenüberſtehen. Sicherer iſt immer noch die Feſtſetzung der Bed. von πλήρωμα, daher wir mit dieſer beginnen. V. 25. iſt von dem πλήρωμα τῶν ἐθνῶν die Rede. Dort heißt πλήρωμα „der große Haufe.“ Dieſe Bed. iſt ſprachlich völlig erweisbar. Πλήρ. heißt מְלֹא „die Menge, die Fülle,“ Joh. 1, 16. Eph. 3, 19. Röm. 15, 29. Insbeſondere auch „die große Zahl;“ ſo wird in 1 Moſ. 48, 19. von den LXX. das מְלֹא גוֹיִם durch πλῆθος ἐθνῶν überſetzt. In dem Sinne bei den KVV. πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας, ſ. Suicer, Thes. T. II. s. h. v. Ja auch im griech. Sprachgebrauch findet ſich dieſe act. Bedeutung. Gewöhnlich iſt nämlich im claſſiſchen Griech. πλήρ. in der Bed. „Mannſchaft des Schiffes, Paſſagiere, Ruderer,“ ſ. Schweigh., Lex. ad Polyb. und Reiske, Index Graec. ad Demosth. s. h. v. Bei den Späteren findet ſich auch der Ausdruck πλήρ. τῆς πόλεως für „ſämmtliche Einwohner der Stadt.“ So bei Ariſtides, in der Rede περὶ τοῦ μὴ δεῖν κωμῳδεῖν, p. 282., ed. Canter: παῖδας, γυναῖκας κ. πάντα τὰ τῆς πόλεως πληρώματα. Im Sing. bei Liban. Orat. ed. Reiske T. I. p. 301. Demnach wäre es ſehr wahrſcheinlich, daß πλήρ. hier ſo viel iſt wie πᾶς Ἰσραήλ in V. 26. Um des Gegenſatzes willen müßte nun ἥττημα in der Bed. ſtehen „die geringe Anzahl.“ Es würde alsdann dem ἀπὸ μέρους in V. 25. entſprechen, und dem κατάλειμμα in C. 9, 27. So faſſen beide Worte Theod., Erasm., Beza, Beng., Grot. u. A. Erasm.: quodsi lapsus illorum per occasionem sic profuit, ut Iudaeorum defectio non solum nihil attulerit dispendii, sed fides in multo plures sit propagata, dum, paucis deficientibus, ad omnes derivatum est Ev. et unius gentis iactura tot nationes lucrifecerit Christo, quanto magis ditabitur mundus, cum vestra pietate provocata iam et ea natio caeteris adiungetur? Der Sinn iſt ſehr annehmlich. Allein es iſt doch ſo manches dagegen. Zunächſt nämlich würde es nicht

recht in die Schlußreihe Pauli paſſen, wenn er ſagte: „die geringe Anzahl — nämlich der gläubigen Juden — hat den Heiden genutzt, wie viel mehr die große Anzahl.“ P. müßte vielmehr ſagen: „die große Anzahl der Verworfenen hat genutzt, wie vielmehr wird die große Anzahl der Aufgenommenen nutzen.“ Ferner iſt zu bemerken, daß man erwartet, es werde mit παράπτωμα ein ähnliches Wort verbunden ſeyn, nicht aber eines von einer ganz anderen Bed. Wenn indeß dieſe Einwendungen weniger gewichtvoll ſind, ſo iſt deſto wichtiger die, daß der Sprachgebrauch von ἥττημα ſich ſchwer vertheidigen läßt, ſobald es „die geringe Zahl“ bedeuten ſoll. Nur zwei Momente ließen ſich für denſelben geltend machen. Zuerſt, daß ἐλάττωμα den Zuſtand der Verringerung bezeichnet, und auch ἥττημα ebenfalls die Minderzahl heißen könnte. Sodann, daß Jeſ. 31, 8. in den LXX. ἥττημα jene Bedeutung zu haben ſcheint. Allein wiewohl insbeſondere Döderlein an jener Stelle dieſe Bedeutung des ἥττημα vertheidigte, ſo iſt ſie doch nicht dort anzunehmen. Es iſt nämlich εἰς ἥττ. dort Ueberſ. des hebr. לָמַס. Wenn die LXX. dieſes hebr. Wort überſetzten „zur Zerſchmelzung, zur geſchmolzenen Anzahl,“ ſo konnten ſie allerdings ἥττ. in dem Sinne „geringe Zahl“ gebrauchen. Doch wahrſcheinlicher iſt es, daß ſie — mochten ſie nun לָמַס überſetzen „geſchmolzene Zahl,“ oder „zur Frohn“ — εἰς ἥττημα in der Bed. nahmen „in einen niedrigen Zuſtand,“ oder „mögen ſie Kriegsgefangene werden.“ Merkwürdig iſt auch, daß keine Ueberſ. des N. T. ἥττ. in der Bed. „geſchmolzene Zahl“ nimmt. Welche Bed. iſt nun für ἥττ. ſonſt noch vorhanden? Die gewöhnlichen Bedeutungen deſſelben, die zum Theil in einander übergehn, ſind 1) Schaden, 2) Niederlage, 3) mangelhafter Zuſtand, 4) Vergehung. Die erſte Bed. nehmen Orig., Ambr., Luth., Limb., Bolten u. A. an. Unter Schaden verſtehen ſie dann den Verluſt der Würde als Bundesvolk. Die zweite Bed. nehmen Weller, Calov, Heum. an, weil die Iſraeliten im Kampf mit ihrem eigenen Unglauben unterlegen ſeien. Die dritte vertheidigen Phot., Calv., Wahl. Die vierte hat der Aethiopiſche Ueberſ. in d. Polygl. Dem Sinne nach, den der Syr. und Arab. mit der Bedeutung „Schaden“ verknüpfen, überſetzt erſterer „Verdammniß,“ der andere „Untergang.“ Soll nun umgekehrt die Bedeutung von πλήρ. nach der von ἥττ. be-

ſtimmt werden, ſo könnte πλήρ. entſprechend der erſten Bed. von ἥττ. heißen „die Vervollſtändigung, Erhöhung;" bei der dritten „der vollkommene Glückszuſtand;" bei der vierten „die legale Vollkommenheit." Es kann auch in der That jede dieſer Bed. dem πλήρ. vindicirt werden. Auf eine ähnliche Weiſe ſtehen ſich bei den Claſſikern μειονέκτημα und πλεονέκτημα gegenüber. Uns ſcheint indeß die vierte Auffaſſung von ἥττ., welche freilich mit in der dritten und zum Theil auch in der erſten liegt, die angemeſſenſte. Ἥττημα kommt im N. T. 1 Kor. 6, 7. in der Bedeutung vor „ein herabgeſunkener ſittlicher Zuſtand," nach welcher Stelle die orthodoxen Ethiker in Bezug auf die Adiaphora den Unterſchied von ἥττημα und ἁμάρτημα begründeten. Πλήρωμα heißt „die vollkommene Erfüllung (des Geſetzes)" Röm. 13, 10., kann alſo wohl auch den legalen Zuſtand bezeichnen. Der Aeth. umſchreibt: „wenn ſie werden gerecht gemacht ſeyn." Bei dieſer Erkl. entſteht der Vortheil, daß das ἥττ. vollkommen dem παράπτωμα entſpricht, und πλήρ. beiden jenen Worten. Παράπτωμα und ἥττημα iſt gleich dem ἀποβολή in V. 15. und πλήρ. dem πρόληψις ebendaſelbſt. Wir erwähnen nur noch beiläufig die ſcharfſinnige Auffaſſung des πλήρ. bei Orig. Er ſagt: „Die himmliſche Oekonomie auf Erden iſt erſt dann vollendet, wenn auch die Juden ſich bekehrt haben, dieſe ſind das complementum von Allem, dann folgt die Auferſtehung, demnach heißt τ. πλήρ. αὐτῶν „die von ihnen ausgehende Vollendung des Gottesreiches."

V. 13. Die Abſicht Pauli, die Heiden vor hochmüthiger Ueberhebung über das Volk Israels zu bewahren, tritt nun immer beſtimmter hervor. So weit geht er, daß er ſogar geſteht, bei ſeinem eifrigſten Beſtreben die Heiden zu Chriſto zu führen, habe er doch immer ſein Auge auf das alte Volk Gottes gerichtet, ob ſich wohl durch die Bekehrung der Heiden Einige zur Nacheiferung würden reizen laſſen. Ambr.: oſtendit gentibus, quo affectu diligat Iudaeos. Nam miniſterium ſuum, quo Apoſtolus gentium eſt, honorificat, ſi propter affectum generis ſui data opera etiam Iudaeos acquirat ad fidem. —— Ὑμῖν γὰρ κτλ. ſteht zum Theil im Gegenſatze mit dem Vorhergegangenen, indem jenes zu gleicher Zeit Erweckung der Juden beabſichtigte. —— Ἐφ' ὅσον δοξάζω. Das ἐφ' ὅσον überſ.

die Vulg. falſch: quamdiu. Hier iſt es richtiger quatenus, wie Erasm. verbeſſert. Der Ap. will verhindern, daß nicht etwa der Heide zum Beweiſe, daß P. ja doch kein Judenfreund ſei, anführe, er ſorge doch bloß für die Bekehrung der Heiden. Darum bezeichnet er ſich hier als den, als welcher er würklich vom Herrn berufen worden: ἐθνῶν ἀπόστολος, Agp. 22, 21., und dennoch, ſagt er, verliere ich dabei das heilige Volk nicht aus den Augen. —— Διακονίαν δοξάζειν kann zwiefach erklärt werden. Δοξάζειν kann nach ſeiner gewöhnlichen Bed. „preiſen, rühmen" heißen, ſo Dek., Luther, Heum., Mich. u. v. A. Dann wäre der Sinn: „Indem ich mich glücklich preiſe, der Heiden Apoſtel zu ſeyn, werden vielleicht die Juden zu einer löblichen Eiferſucht gereizt." Angemeſſener iſt aber die andere Bedeutung von δοξάζειν „verherrlichen, nämlich durch die That." So nehmen es die meiſten Aelteren und Neueren. Dann iſt nämlich der Sinn der: „Ich biete alles, was in meinen Kräften ſteht, auf, um ſo viele Heiden als möglich zu bekehren." Gal. 1, 8. Theod.: τ. σωτηρίαν τ. ἐθνῶν πραγματεύομαι.

V. 14. Εἴπως für ἵνα, εἰ δυνατόν. —— Σώσω τινάς, nämlich durch die Predigt des Ev. 1 Kor. 7, 16. —— Ἡ σάρξ abstr. pro concr. für οἱ ἀδελφοὶ κατὰ τ. σάρκα. So 1 Moſ. 29, 14. und ſonſt noch בְּשָׂרִי für „mein Anverwandter."

V. 15. Abermals zeigt P. die großen Würkungen an, welche die Bekehrung Israels haben werde, wie er ſchon V. 12. gethan hatte, und will hier dadurch die Größe ſeines Eifers für das Volk Gottes rechtfertigen. Chryſ.: ἀλλὰ κ. τοῦτο αὐτοὺς καταδικάζει πάλιν, εἴ γε ἄλλοι μὲν ἐκ τ. ἁμαρτημάτων αὐτῶν ἐκέρδανον, οὗτοι δὲ οὐδὲ ἐκ τ. ἑτέρων κατορθωμάτων ὠφελήθησαν. εἰ δὲ τὸ ἐξ ἀνάγκης συμβὰν τοῦτο ἐκείνων εἶναί φησι, μὴ θαυμάσῃς· ἵνα γὰρ κ. τούτους καταστείλῃ κἀκείνους προτρέψῃ οὕτω σχηματίζει τ. λόγον. —— Εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν κτλ. Ἀποβάλλειν iſt gleich ἀπωθεῖν. In den LXX. ſteht ἀπόβλητος für מֻזָּח. —— Καταλλαγή per met. effect. pro causa. —— Τίς ἡ πρόσληψις κτλ. Πρόσληψις „gnädige Annahme." Das ζωὴ ἐκ νεκρῶν iſt vielfach erklärt worden. Die Hauptverſchiedenheit beſteht darin, daß die meiſten Aelteren den Ausdruck leiblich nehmen, die Neueren

geiſtig. Theod.: εἰ γὰρ τούτων ἀπιστησάντων προσελήφθη τ. ἔθνη κ. τ. προτέρας ἀγνοίας ἠλευθερώθη, δῆλον ὡς εἰ πάντες οὗτοι πιστεῦσαι θελήσαιεν, οὐδὲν ἕτερον ὑπολείπεται, ἢ τὸ γενέσθαι τ. νεκρῶν τ. ἀνάστασιν. τοῦτο δὲ κ. ὁ κύριος ἔφη (Matth. 24, 14.)· κηρυχθήσεται τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο τῆς βασιλείας τ. οὐρανῶν εἰς πάντα τ. ἔθνη εἰς μαρτυρίαν αὐτοῖς κ. τότε ἥξει τὸ τέλος. Eben ſo Orig., Chryſ., Anſ., Erasm., Baumg. u. A. Für ſich hat dieſe Erkl., was beſonders Orig. hervorhebt, daß dann eine recht bedeutſame Steigerung des καταλλαγή entſteht. Es fragt ſich nun, ob ſie durch den Zuſammenhang, durch die dogmatiſche Analogie und durch den Sprachgebr. begünſtigt wird. Der Zuſammenhang iſt allerdings nicht dagegen. P. könnte wohl ſagen wollen, das Reich Gottes erreiche mit der Bekehrung der Juden ſeine letzte Vollendung, mit dieſer trete dann die zweite παρουσία des Herrn und die Auferſtehung der Todten ein. Auch nach V. 32. dieſes Cap. möchte man glauben, mit der Bekehrung der Juden im Ganzen ſei der Weltlauf vollendet. Auch wird dieſe Erklärung durch die jüdiſche und chriſtliche Dogmatik begünſtigt. Wollen wir den ἀντίχριστος des Johannes und ſelbſt den ἀντικείμενος (2 Theſſ. 2, 4.) des P. als Collectivbegriff nehmen (ſ. Lücke, Comm. z. d. Br. Joh., S. 145.), ſo liegt darin die Idee, daß ſich vor dem Eintritt der Vollendung des Reichs Chriſti erſt das antichriſtliche Princip recht kraftvoll äußern würde. So hatten auch die Propheten ausgeſprochen, daß vor dem Eintritt des Meſſiasreiches erſt ein ſchwerer Kampf mit den Feinden der äußern Theokratie bevorſtehe. Dieſe Idee liegt auch dem zu Grunde, was Ezechiel vom Kampfe mit Gog und Magog ſagt. Im weitern Sinne gehörte ja nun auch die Feindſchaft der Juden gegen das Ev. zu jenem antichriſtlichen Princip. Nachdem dieſe gebrochen war, ließ ſich der Eintritt der Vollendung des meſſianiſchen Reichs erwarten. Betrachten wir indeß den Sprachgebr., ſo erſcheint die Annahme jener Bedeutung von ζωὴ ἐκ τ. νεκρῶν minder zuläſſig. Es wäre zunächſt anzunehmen, daß ζωή für ζωοποίησις ſtehe, ſodann wäre der Sprachgebr. zu erweiſen, daß ζωοποίησις eben ſo wie ἀνάστασις mit ἐκ τ. νεκρῶν verbunden werde, welche Präpoſ. eigentlich nur mit ἀνίστημι verbunden werden kann. Doch liegt für dieſe beiden Punkte der Beweis in dem ζῶντες ἐκ νεκρῶν C. 6, 13., bei welchem Aus-

druck indeß zu bemerken iſt, daß ihn P. wohl nicht gewählt haben würde, wenn er ihn nicht gerade tropiſch gebraucht hätte. Wichtiger iſt der Einwurf, daß man, wenn P. die Auferſtehung darunter verſtände, kaum den Artikel vor ζωή entbehren könnte. Und überhaupt dürfte man wohl gerade an dieſer Stelle, wo nichts Anderes den ungewöhnlichen Ausdruck klar macht, einen gewöhnlicheren Ausdruck für jene ſo bekannte Lehre von P. erwartet haben. Von den morgenländiſchen Ueberſetzern nimmt auch keiner dieſe Worte im eigentlichen Sinne. Wenngleich ſich daher Manches für jenen eigentlichen Sinn derſelben ſagen läßt, ſo treten wir doch denen bei, welche ſie uneigentlich verſtehen. Diejenigen Erklärer, welche ſie uneigentlich nehmen, weichen wieder von einander ab. Einige halten den Ausdruck für eine tropiſche Bezeichnung der Umkehr Israels und der Heiden zuſammen zu einem heiligen Lebenswandel. So Pel., Calv., Calov, Heum. Dieſe tropiſche Auffaſſung läßt ſich allerdings aus dem Sprachgebrauch des N. T. (Eph. 2, 1. 5. und beſonders Röm. 6, 13.) rechtfertigen, allein zunächſt iſt es unrichtig, wenn jene Ausleger die geiſtige *ζωοποίησις* auch auf die Juden ausdehnen; der Ap. handelt hier bloß von dem Einfluſſe der Bekehrung der Juden auf die Heidenwelt. Sodann aber, wenn ζωὴ ἐκ τ. νεκρῶν auf die Heiden geht, ſo iſt es keine Steigerung der *καταλλαγή*, von welcher im vorhergehenden Versgliede die Rede war. Näher kommen vielleicht der Wahrheit diejenigen, welche den Ausdruck ſprüchwörtlich faſſen. Turr.: quid erit admissio eorum nisi quoddam genus resurrectionis? Schon Ez. 37. war die Auferſtehung als Bild einer gänzlichen Umänderung und Verherrlichung der Dinge gebraucht worden. Die Araber ſagen ſprüchwörtlich bei großen Erſchütterungen und Umwälzungen: كانّه يوم القيامة قد حضر „als wäre der Auferſtehungstag da.“ Im Mesnewi, Th. 1. S. 124. cod. ms. Berol., heißt es von einem Saitenſpieler: وزنواى او قيامت خاست „durch ſeine Töne ſtand eine Auferſtehung auf.“ Ebendaſ., Th. 3. S. 148. چون دقوقى آن قيامت را بديد „als Dakuki jene Auferſtehung (es iſt von dem Unglück eines Schiffbruches die Rede) ſah.“ Ein ſolcher als Sprüchwort gewöhnlicher Gegenſatz von Leben und Tod ſcheint auch der Frage Luc. 24, 5. zu Grunde zu liegen. Die ſpäteren Ju-

den pflegten auch ſprüchwörtlich von einer Sache, die nie anders werden würde, zu ſagen: „ſie wird ſo bleiben bis zur Auferſtehung aus den Todten,“ gleichſam: bis zu dem Tage, wo mit der größten Umwälzung alles anders werden kann. So heißt es ſchon im Targum von der in die Salzſäule verwandelten Frau Lots, 1 Moſ. 25, 34.: עַד זְמַן דְּיֵיתֵי תְּחִיָּה דְיֵחוֹן מֵתַיָּא. „Sie wird ſo bleiben, bis zur Zeit, wo in der Auferſtehung die Todten leben werden.“ Wenngleich daher unter dem Ausdrucke ζωὴ ἐκ νεκρῶν der Sache nach die Auferſtehung gemeint iſt, ſo doch nicht geradezu, ſondern mittelbar. Beza: de resurrectione proprie non loquitur Ap. hoc in loco, verum proverbiali quadam dicendi figura fore dicit, ut quum ad Evangelium accesserint etiam Iudaei, mundus quasi reviviscat. Eben ſo allgemein, aber doch noch zu eigentlich nimmt den Ausdruck Beng: sermo est de vivificatione totius: ut non sit residua massa mortua. Totius generis humani sive mundi conversio comitabitur conversionem Israelis. Ebenfalls ſprüchwörtlich, aber in zu ſpecieller willkührlicher Beſchränkung, nehmen den Ausdruck Grot., Zeger, die ihn erklären: summum gaudium.

V. 16. Der Ap. zeigt, wie das theokratiſche Volk als ſolches einmal für allemal eine hohe Bedeutung in der Geſchichte der Menſchheit habe, eine Bedeutung, welche dadurch nicht aufgehoben iſt, daß eine große Anzahl ungläubig war. Ἀπαρχή und ῥίζα einerſeits, φύραμα und κλάδοι andererſeits, bezeichnen daſſelbe, nur in verſchiedenen Bildern. Da es zwei Gattungen von Erſtlingen giebt, ſo werden auch die beiden Worte ἀπαρχή und φύραμα zwiefach erklärt. Es giebt nämlich Erſtlinge, welche beſtanden in den rohen Naturprodukten, wie dieſelben eben zuerſt eingeärntet worden waren, dieſe Erſtlinge hießen רֵאשִׁית בִּכּוּרִים, es gab aber auch Erſtlinge, welche von den zuerſt eingeärnteten Erzeugniſſen, nachdem dieſelben zubereitet worden, gebracht zu werden pflegten, dieſe hießen רֵאשִׁית תְּרוּמוֹת. Beide werden neben einander erwähnt Nehem. 10, 36—38. Mehrere Erkll. glauben nun, daß die erſteren hier gemeint ſind, ſo Grot., Bolten, Roſenm., allein dies geht nicht an, denn zu dem würde das gegenüberſtehende φύραμα nicht paſſen. Ganz gezwungener Weiſe will man nämlich dieſes „Haufe des zuerſt Eingeärnteten“ über-

ſetzen, ja Bolten will ſogar das ſyr. ܥܓܠܬܐ und das arab. عجينة ebenſo übertragen. Vielmehr iſt hier an die letztere Art der Erſtlinge zu denken, welche in den LXX. 4 Moſ. 15, 20. ebenfalls *ἀπαρχὴ φυράματος* heißen im Hebr. רֵאשִׁית עֲרִיסוֹת. Iſt von dieſen an Gott das Erſte gegeben, ſo iſt dadurch auch der ganze übrige Teig für legal erklärt. Daß nun der Ap. unter der *ἀπαρχή* die Patriarchen meine, kann, zumal wenn wir das *ἀγαπητοὶ διὰ τ. πατέρας* in V. 28. vergleichen, nicht zweifelhaft ſeyn. So auch Chryſ., Theod. und die Meiſten. Dagegen Pel., Ambr., Anſ., Carpz., Ammon, welche wollen, daß *ἀπαρχή* die Apoſtel oder die erſten Chriſten ſeien, nach Röm. 8, 23. Dieſe Auffaſſung erſcheint aber, von mehrern Seiten aus betrachtet, als völlig unpaſſend. — Das *ἅγιος*, wenn es hier von dem jüdiſchen Volke im Ganzen ſteht, darf übrigens nicht etwa als Prädicat in ſittlicher Hinſicht betrachtet werden, ſondern bezeichnet wie das hebr. קָדוֹשׁ nur „etwas vom gemeinen Gebrauche abgeſondertes.“ Es dient nämlich hier auch nicht zur Bezeichnung der verglichenen Perſonen, ſondern der Sachen, womit ſie verglichen werden. Auf die Perſonen angewandt bezeichnet es danach, daß dieſelben unter beſonderer göttlicher Leitung ſtehen, ausgezeichnet werden vor allen anderen. — Das zweite Bild, von Wurzel und Zweigen hergenommen, bezeichnet daſſelbe.

V. 17. Durch dieſen Ausſpruch will nun der Ap. zeigen, auf welche Weiſe eigentlich die Heiden dazu gekommen ſind, des Eintrittes in das Reich Gottes gewürdigt zu werden. Er ſpricht hier wieder, wie er es auch an einigen andern Orten (z. B. Eph. 2, 12. 3, 6.) thut, die erhabene Beſtimmung der israelitiſchen Theokratie aus, indem er zeigt, wie das Volk der Juden gleichſam der göttliche Canal iſt, der durch das ganze Menſchengeſchlecht geht, und aus dem alle, die göttliche Erleuchtung genießen wollen, ihr Lebenswaſſer ableiten müſſen. Durch das Chriſtenthum — will P. ſagen — iſt das Judenthum nicht eigentlich aufgehoben; vielmehr war das Judenthum nur die Hülle, welche einſt das Chriſtenthum verdeckte. So wenig darf alſo der Heide auf den Juden als auf den Anhänger einer falſchen Religion herabſehen, daß der Heide vielmehr den Juden als einen ſolchen anſehen muß, der der wahren Religion angehört, ſie aber nicht gewürdigt wie er ſoll

alſo über ſeinen eigenen Glauben in Irrthum iſt. Der Heide dagegen, der Chriſtum erkennen lernt, wird dadurch ein wahrer Jude. Eine ſolche Betrachtung der Sache wird bewürken, daß jeder Heiden-Chriſt beim Anblick eines Juden ſogleich daran denken wird, einerſeits, wie bemitleidenswürdig die Kinder des Hauſes ſind, die den Schatz, der in ihre Hände gegeben war, nicht werth hielten, und die Fremden in das Haus eindringen ließen, andrerſeits wie die Heiden, was ſie an Chriſto haben, nur als Gnadengeſchenk beſitzen. Der Ap. bedient ſich hier eines Gleichniſſes, welches etwas Auffallendes hat. Er vergleicht nämlich die jüdiſche Theokratie einem edlen Oelbaum, die Heiden einem wilden Oelbaum, von dem ein Aſt in den edlen gepflanzt wird, ſo daß der Aſt dadurch Fruchtbarkeit erhält. Das Auffallende iſt nun, wie ſchon Pel. bemerkt, daß der unedle Aſt durch den edlen Stamm veredelt werden ſoll, während ſonſt ſtets das eingepfropfte Reis die Säfte des Stammes verändert. Man könnte nun wohl dabei ſtehen bleiben, daß P. nicht von etwas das Beiſpiel entlehnt, was zu geſchehen pflegt, ſondern was geſchehen könnte, weil man erwarten ſollte, daß, wie der Magen allen Theilen des Leibes, ſo die Wurzel dem Stamme Lebenskräfte zuführe. So faſſen es die Erklärer insgemein. Allein es mag doch wohl die Veredelung der Zweige des wilden Oelbaums durch Einpflanzung in den edlen etwas nicht ſeltenes geweſen ſeyn. Zwei Stellen der Alten, Columella, de re rustica, l. V. c. 9. und Palladius, de re rustica, l. XIV. c. 53. und 54. bezeugen, daß die Aeſte des wilden Oelbaums auf einen ausgetrockneten edlen eine ſolche Würkung haben, daß dieſer ſelbſt wieder aufgrünt, die Aeſte des wilden Baumes alſo miterhält, ſo daß dieſe edle Aeſte werden. Und Steph. Schulz in ſeinem ſchönen Werke: Leitungen des Höchſten, Th. V. S. 88., bemerkt, daß ihn zu Jeruſalem viele Leute verſicherten, man pflege öfter Zweige des wilden Oelbaums in den edlen zu verpflanzen und jene dadurch grünen zu machen. Gerade den Oelbaum nimmt P. zum Gleichniß, weil es auch ein ſchöner und fruchtbarer Baum, Pſ. 52, 10. Vgl. darüber Wetſt. — Chryſ.: *σύ δέ μοι σκόπει αὐτοῦ τ. σοφίαν, πῶς δοκῶν ὑπὲρ αὐτῶν λέγειν κ. παραμυθίαν αὐτοῖς ἐπινοεῖν, πλήττει λανθανόντως, κ. πάσης ἀπολογίας δείκνυσιν ἐστηρημένους, ἀπὸ τ. ῥίζης, ἀπὸ τ. ἀπαρχῆς. ἐννόησον γὰρ πονηρίαν τ. κλά-*

δων, ὅτι μηδὲ ῥίζαν ἔχοντες γλυκεῖαν μιμοῦνται αὐτήν. —— *Τινὲς τ. κλάδων*, per charientismum wie Cap. 3, 3. —— *Ἀγριέλαιος* iſt der wilde Oelbaum, der insgemein im Orient ebenfalls ſehr fruchtbar iſt, nur ſind ſeine Früchte nicht zum Genuß geeignet. Es giebt aber auch noch eine beſondere Art deſſelben, Namens Kotinos oder Agrippas, dieſe Art iſt von jener durch beſtimmte Kennzeichen verſchieden, und iſt völlig unfruchtbar, daher das Sprüchwort im Griech.: *ἀκαρπότεροι ἀγρίππου.* Von dieſer Gattung ſpricht aber wahrſcheinlich P. nicht. — Das *ἐν* vor *αὐτοῖς* iſt pleonaſtiſch. —— *Τ. ῥίζης κ. τ. πιότητος* iſt Hendiadyoin ſtatt *τ. ῥίζης τ. πίονος*. Zur Erläuterung dieſes Ausſpruches Pauli dient die Stelle aus dem Buche Sohar, Amſt. Ausg. Th. II. Bl. 51., die ſich auch findet in Sommeri Theol. Soharica, p. 32., und dem Sinne nach ſo lautet: „Gott hat im Himmel ſeinen heiligen Tempel, dahin kann man aber nicht gehn, ohne vorher bei der Matronita geweſen zu ſeyn. Dieſe iſt die Vermittlerin von unten nach oben, und von oben nach unten. Alles iſt in ihre Hände gegeben; ſie führt Gottes Sache. Dieſe Matronita iſt nun die Schutzherrin von Israel, denn er ſprach: Alle Heiden ſind gegen die Gemeinde Israels wie nichts. היא יוֹנָתִי תַּמָּתִי מָה אַעְבֵּד לֵיהּ אֶלָּא הָא כָּל בֵּיתָא דִּילִי בִּידָהָא. „Sie iſt meine liebe Taube, was ſoll ich ihr thun, als daß ich mein ganzes Haus in ihre Hand gebe?" [Dieſe Stelle iſt noch überdies merkwürdig durch ihre Uebereinſtimmung mit Pſeudo-Esra Buch 4., C. 5, 26. ex omnibus creatis volucribus unam tibi nominasti columbam, wahrſcheinlich nach Hoheſl. 2, 14.] Vermöge deſſen nämlich, daß Israel unter dem Metatron ſteht, iſt, nach dem Sinne des Verfaſſers, auch Israel der Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen, der Inhaber aller göttlichen Offenbarungs-Reichthümer. Und in gewiſſer Hinſicht ſtimmt P. mit ihm überein. —— *Κατακαυχᾶσθαί τινος* heißt: „ſich ſelbſt erhebend einen andern verächtlich behandeln."

V. 18. Calv.: non possunt contendere gentes cum Iudaeis de generis sui praestantia, quin certamen cum ipso Abrahamo suscipiant, quod esset nimis improbum, quum ille sit instar radicis a qua feruntur. Der Heide hat nicht das Reich Jeſu geſchaffen, der Grundſtein davon liegt in Israels Theo-

kratie; hätte nicht darauf der Heide bauen können, ſo wäre gar kein Reich Jeſu entſtanden.

V. 19. Der Heide konnte einwenden, das Verhältniß, welches früher zwiſchen Gott und Israel beſtanden habe, ſei von Gott ſelbſt aufgehoben worden; die Juden ſeien ihrer Würde als Bundesvolk für verluſtig erklärt worden, damit die Heiden ſtatt deſſen Bundesvolk würden. Pel. treffend: tu dicis ideo illos fractos, ut tu inseraris; videamus si propterea et non magis propter incredulitatem suam. Richtig auch Limb.: Ethnico-Christianus ait: verum quidem est, me non portare radicem, sed radicem me, atque adeo me contra radicem gloriari minime posse, at ego non glorior contra radicem, sed contra ramos defractos. — Codd. ACFG. 3. 7. 37. 46. 47. 54. Chryſ., Damasc. laſſen den Artikel vor κλάδοι aus.

V. 20. P. widerlegt jene Ausflucht durch die Bemerkung: Gott hat ſeinerſeits nicht das Verhältniß zu Israel geändert, in welchem er früher ſtand, er will es noch immer als Bundesvolk anerkennen, nur erfüllen ſie nicht die Bedingungen, unter welchen er es kann. — Das καλῶς, welches ſonſt geradezu die Billigung bezeichnet, wird hier von einer Einſchränkung begleitet. Die Dativen τῇ πίστει und τῇ ἀπιστίᾳ haben die Bed. von Ablativen. Ἱστάναι in der emphat. Bedeutung „feſtſtehn." 1 Kor. 10, 12. Ὑψηλοφρονεῖν heißt nicht bloß „ſich höher achten als andere," ſondern auch „ſich ſelbſt höher achten, als man würklich iſt." Der Apoſtel verlangt wahre Selbſterkenntniß, dieſe wird die Beſorgniß erzeugen, daß man durch Unglauben fallen könne, und daraus wird Mitleid zu den Juden entſtehn, welche durch Unglauben gefallen ſind.

V. 21. Der Heiden-Chriſt hat doppelten Grund in Beſorgniß zu ſchweben; nicht nur kann er eben ſowohl als der Jude in Unglauben fallen, ſondern, wenn er hineinfällt, muß er um ſo mehr das Gericht Gottes fürchten, da Gott ſogar den Unglauben des urſprünglichen Bundesvolkes ſo ſtreng geahndet hat. — Der Indic. Fut. φείσεται iſt die richtige Lesart. So wie ἵνα ſtatt des Präſ. Conj. das Fut. Indic. nicht nur im N. T., ſondern auch bei Claſſikern (ſ. Viger, S. 557.) regiert, ſo auch μήποτε im N. T. Hebr. 3, 12.

V. 22. Der Apoſtel nennt nun die Heiden=Chriſten, wie ſie ſich die Betrachtung ihres Schickſals und das der Juden zu Nutze machen können. Chryſ.: *οὐ γὰρ ἀκίνητά σοι μένει τὰ ἀγαθὰ ἐὰν ῥαθυμῇς, ὥςπερ οὖν οὐδὲ ἐκείνοις τὰ κακά, ἐὰν μεταβάλωνται; καὶ γὰρ σύ, φησιν, ἐκκοπήσῃ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνῃς τ. πίστει.* Heiligkeit und Liebe Gottes, das ſind die beiden Eigenſchaften, auf denen ſein ganzes Verhältniß zu den Menſchen beruht. —— *Ἀποτομία* heißt auch bei Profanſcr. „die Strenge, der Ernſt," von *ἀποτέμνειν*. *Ἀπότομος ὀργή* Buch d. Weish. 5, 20. —— *Ἐὰν ἐπιμείνῃς τ. χρηστότητι.* Durch dieſen bedingenden Zuſatz wird eigentlich die Antitheſe der *ἀποτομία* und *χρηστότης* wieder geſchwächt, allein P. wollte alles anwenden, um den Heiden=Chriſten in der geziemenden Demuth zu erhalten. Es iſt die Frage, ob *χρηστότης* die Eigenſchaft des Menſchen bezeichne, wie Clem. Alex., Paedag. l. I. c. 8. und Chr. Schmid wollen, oder Gottes. Für das Erſtere ſpricht der Sprachgebrauch der LXX. in Pſ. 14, 1. Röm. 3, 12., wo *χρηστότης* „tadelloſen Wandel" bezeichnet, desgleichen daß P. im folgenden V. 23. ſetzt *ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ*. Allein richtiger werden wir doch die *χρηστότης* als das Verhalten Gottes zum Menſchen anſehen, welches der Menſch nicht ſelbſt hindern ſoll. *Χρηστότης* ſteht im N. T. an mehreren Stellen für die *ἀγάπη* und *χάρις* Gottes, Röm. 2, 4. Tit. 3, 4. Eph. 2, 7., und wenn es hier durch eine Antanaklaſis die Eigenſchaft des Menſchen bezeichnen ſollte, ſo würde man doch ein *σύ* erwarten, welches den Gegenſatz andeutete. *Ἐπιμένειν τινί* heißt „in etwas verharren." *Ἐπεί* „denn," und dann ſo viel wie *εἰ δὲ μή*, ſ. C. 3, 6. 11, 6. Chryſ.: *εἶδες ὅσον τῆς προαιρέσεως τὸ κῦρος; πόση τῆς γνώμης ἡ ἐξουσία; οὐδὲν γὰρ τούτων ἀκίνητον οὔτε σὸν καλόν, οὔτε τὸ ἐκείνου κακόν. εἶδες πῶς κ. ἐκεῖνον ἀπογινώσκοντα ἀνέστησε κ. τοῦτον θαῤῥοῦντα κατέστειλε.*

V. 23. Bei Gott wird durch die gegenwärtige Ausſchließung der ungläubigen Iſraeliten ihrer künftigen Wiederaufnahme kein Hinderniß in den Weg gelegt. Sobald ſie glauben, können ſie ſofort wieder in ihre Kindesrechte eintreten. Dies mußte allerdings unwahrſcheinlich ſeyn in jener Zeit, wo es ſchien, als ob ein göttlicher unabwendbarer Fluch auf den Juden ruhte, indem

die neue Kirche von Stunde zu Stunde durch die Heiden Zuwachs erhielt, die Juden aber wie blind immer heftiger gegen ihr Heil eiferten, wo überdies, nach der Weiſſagung des Herrn, der ganze Umſturz der äußeren Theokratrie baldigſt erfolgen ſollte. Uebrigens ſpricht P. nur hier von dem, was geſchehen kann, und wagt es gleichſam noch nicht auszuſprechen, was würklich dereinſt geſchehen wird, dies ſagt er erſt in V. 25.

V. 24. So wie P. den Heiden beſorgt gemacht hat, indem er ihn V. 21. a maiore ad minus ſchließen ließ, von Verwerfung der ungläubigen Juden auf die der ungläubigen Heiden: ſo ſchließt er jetzt wieder, um den Heiden zu demüthigen, a minore ad maius von Begnadigung der gläubigen Heiden auf die der gläubigen Juden. Chryſ.: *εἰ γὰρ τὸ παρὰ φύσιν ἴσχυσεν ἡ πίστις, πολλῷ μᾶλλον τὸ κατὰ φύσιν ... παρὰ φύσιν κ. κατὰ φύσιν ὅταν ἀκούσῃς αὐτοῦ συνεχῶς λέγοντος, μὴ τ. ἀκίνητον ταύτην φύσιν νόμιζε λέγειν αὐτόν. ἀλλὰ καὶ τὸ εἰκὸς κ. τὸ ἀκόλουθον καὶ τὸ ἀπεικὸς πάλιν τούτοις δηλοῦν τ. ὀνόμασιν. οὐ γὰρ φυσικὰ τὰ καλά, ἀλλὰ προαιρέσεως μόνης.*

Dritter Theil: Nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, erfolgt eine Bekehrung Israels im Ganzen, V. 25 — 33.

V. 25. Nicht nur daß von Seiten Gottes kein Hinderniß ſtatt findet, die gläubigen Israeliten ins Reich aufzunehmen, ſagt nunmehr P., ſondern er thut mit erleuchtetem Auge einen Blick in die fernſte Zukunft, zufolge deſſen er verkündet, wie einſt nach der Bekehrung der Geſammtheit der Heiden würklich das Volk Israel im Ganzen werde bekehrt und ins Reich des Erlöſers aufgenommen werden. Vorurtheilsfreie Auslegung kann es nicht läugnen, daß eben dies das richtige in den Worten, wie im Zuſammenhange gegründete Verſtändniß dieſer Stelle ſei. So erklären ſie Orig., Chryſ., Aug. de civ. D. l. XX. c. 29. Ambr., Greg. M., Hom. 12. in Ezech., Theoph., Oek., Thom. Aq., Erasm., Petr. Martyr, Beza, Voëtius, Calixt, Hunn., Balduin, Spener, Heumann, Mich.,

Koppe. Trefflich iſt die Umſchreibung, die Erasm. giebt: incidit haec caecitas in gentem Iudaicam, sed nec in universum, nec in perpetuum. Complures et hinc agnoscunt Christum, et caeteri tantisper in sua caecitate persistent, donec gentium numerus fuerit expletus, quibus nunc Iudaeorum lapsus aditum aperuit. Verum ubi viderint universum orbem florere professione fidei Christianae, suum illum Messiam frustra exspectari, urbem, templum, sacra, gentem dissipatam ac sparsam, incipient receptis oculis tandem errorem suum agnoscere, et intelligent Christum verum esse Messiam. Da indeß in der Zeit der Reformation ſo viele Schwarmgeiſter auftraten, welche durch ſinnliche Ausmalungen des irdiſchen Reiches Chriſti ihre Phantaſie erhitzten, und die Reformatoren ſich durch die daraus entſtehenden Gefahren die Zukunft eines irdiſchen Reiches Chriſti überhaupt in Abrede zu ſtellen (wohl aus ähnlichen Gründen verwirft Hier., ad Ies. 11. die allgemeine Judenbekehrung, indem er ſie zu den Meinungen der Iudaizantes zählt. Anderwärts nimmt er ſie aber an, zu Jer. 16, 15. Matth. 17, 11. 12.) bewogen fühlten, ſo ließen ſie ſich dadurch verleiten, auch das, was als ein Zeichen der Herannahung jenes irdiſchen Reiches angegeben zu werden pflegte, nämlich die Bekehrung des Volkes der Juden im Ganzen, zu läugnen, für die Erkläruug aber dieſer offenbar dafür ſprechenden Stelle des Ap. ihre Zuflucht zu gekünſtelten Deutungen zu nehmen. Andere Erklärer ſuchten aus andern (mehr rationaliſtiſchen) Gründen jene Weiſſagung des Ap. hinweg zu erklären, weil ihnen nämlich überhaupt eine ſo poſitive, auf etwas Einzelnes in ferner Zukunft gehende, Weiſſagung beim Apoſtel mißfiel, indem P. dieſelbe — falls er nicht grob ſchwärmte — nur durch eine beſondere göttliche Offenbarung haben konnte. Die verſchiedenen gezwungenen Erklärungen ſind folgende. Die luther. Ausleger faſſen den Ausſpruch des Ap. gewöhnlich ſo: ἄχρις οὗ nehmen ſie in der Bed. „ſo lange als;" πλήρωμα „die große Menge;" πᾶς Ἰσραήλ „alle geiſtigen Iſraeliten, die bekehrten Juden ſowohl als die bekehrten Heiden," ſo daß die Ueberſetzung iſt: „Theilweiſe iſt Iſrael verſtockt worden, ſo lange wie die Heiden ins Reich Gottes eingehen werden, dies wird bis zum Ende der Welt dauern, dann wird das ganze geiſtige Iſrael die Seligkeit erlangen." So Mel., Bugenhagen,

gen, Oſiander, Calov (nur daß letzterer πᾶς Ἰσραήλ von dem leiblichen Iſrael verſtehen will, inſofern nämlich daſſelbe zugleich geiſtlich iſt, alſo von den Berufenen unter ihnen). Dabei nehmen dieſe Erkll. an, daß P. auch die Bekehrung mehrerer Juden bis an der Welt Ende anzeige, indem er ſagt ἀπὸ μέρους ἡ πώρωσις γέγονεν. Etwas modificirt findet ſich dieſelbe Auffaſſung bei Calv. Er verſteht ebenfalls πᾶς Ἰσραήλ von dem geiſtlichen Israel; ἄχρις οὗ ſoll heißen „ſo daß;" ἀπο μέρους „gewiſſermaßen," ſo daß die Ueberſ. wäre: „Gewiſſermaßen kann man ſagen, Israel iſt verſtockt worden, ſo daß auch die Heiden ins Reich Gottes kommen können, und ſo alle zum geiſtlichen Israel Gehörigen ſelig werden." Wie gezwungen und matt dieſe Erklärungen ſind, ſpringt ſogleich in die Augen; der beſonnene Mel. bekennt eigentlich ſtillſchweigend, daß er es fühlt. — Πᾶς Ἰσραήλ, welches ſchon Aug., ep. 149. ad Paulinum und Theod. vom geiſtlichen Israel erklären, kann hier unmöglich für dieſes ſtehen [wie es allerdings Gal. 6, 16. (Röm. 9, 6.) der Fall iſt], da vorher Ἰσραήλ immer die Juden im Gegenſatze zu den Heiden bezeichnete und auch hier es dem πλήρωμα τ. ἐθνῶν gegenüberſteht; überdies würden die begnadigten Chriſten nimmermehr geradezu ὁ Ἰσραήλ heißen können, ohne ein bezeichnendes Prädicat, wie πνευματικός oder dgl. Das ἄχρις οὗ wird gegen den Sprachgebrauch in der Bed. „ſo lange als" (nach dem Hebr עַד wäre freilich dieſe Bed. des ἄχρι nicht unmöglich, doch finden ſich im N. T. keine Beiſpiele für dieſen Gebrauch des ἄχρι, auch hat עַד im A. T. nur ſeltener dieſe Bedeutung) oder gar „ſo daß" genommen. Endlich wenn die genannte Auslegung die richtige wäre, ſo würde eigentlich der Ap. bloß wiederholen, was ſchon in V. 11. lag, und — davon abgeſehen, daß man hier nicht dieſe Wiederholung erwartet — würde dann doch ſehr die feierliche Einleitung auffallend ſeyn müſſen und die Ankündigung Pauli, daß er ſeinen Leſern ein μυστήριον eröffnen wolle. — Eine andere gezwungene Erklärung iſt die, welche Grot., Limb., Wetſt. haben. Sie nehmen die Worte πλήρωμα und πᾶς im laxeren Sinne für „eine bedeutende Anzahl," und meinen, daß dieſe Worte bei der Zerſtörung Jeruſalems in Erfüllung gegangen ſeien, indem damals, nachdem ſchon ein großer Theil Heiden ſich zu Chriſto bekannt hatte, auch eine bedeutende Anzahl Juden zu den Chriſten übergegangen

ſeyn möchte. Wenn man nun auch zugiebt, daß πλήρωμα bloß „eine bedeutende Anzahl" heißen kann, ſo muß man es doch äußerſt unnatürlich finden, wenn auch πᾶς Ἰσραὴλ dieſelbe Bedeutung haben ſoll. Ueberdies iſt jene Annahme der Bekehrung vieler Juden bei Eroberung Jeruſalems eine bloße Annahme. Es läßt ſich gar kein geſchichtliches Zeugniß dafür aufſtellen. — Endlich iſt noch die Erklärung Carpzovs und Semlers zu erwähnen, welche meinen, daß σωθήσεται ſoviel iſt wie δύναται σωθῆναι. Auch bei dieſer Erklärung würde der Apoſtel müßigerweiſe wiederholen, was er ſchon geſagt hatte, was er nämlich ſchon V. 23. gelehrt hatte. Uebrigens möchte ſich niemand bereden, wenn auch σωθήσεται würklich heißen könnte „kann ſelig werden," daß Paulus ſich zur Beſtärkung dieſer Möglichkeit eines Bibelcitats bedienen würde. In V. 31. ſpricht er von der Wiederaufnahme Israels, als einer beſtimmten zukünftigen Begebenheit. Vergl. über dieſe Worte des Apoſtels: Buddeus, Institt. Dogm. p. 672. Spener, Anhang zu den piis desideriis; Geiſtliche Schriften Bd. II. S. 329; Deutſche theol. Bedenken, Bd. I. S. 215. Calov, Comm. zu dieſer Stelle. — Die einfache und richtige Erklärung der Stelle iſt folgende: Mit der Formel οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν eröffnet der Apoſtel immer Sätze, die etwas Auffallendes, Unerwartetes enthalten, Röm. 1, 13. 1 Kor. 12, 1. 2 Kor. 1, 8. 1 Theſſ. 4, 13. Μυστήριον erklärt Chryſ. hier richtig: ἐνταῦθα τὸ ἀγνοούμενον κ. ἀπόῤῥητον λέγων, κ. πολὺ μὲν τὸ θαῦμα, πολὺ δὲ τὸ παράδοξον ἔχον. Es bezeichnet nämlich μυστήριον in der heiligen Schrift nur ſeltener das, was es in der Kirchenſprache bezeichnet. Gewöhnlich wird es von den chriſtlichen Lehren gebraucht, inſofern dieſelben, ehe ſie geoffenbaret wurden, nicht durch menſchliche Combination errathen werden konnten, 1 Kor. 15, 51. Eph. 1, 9. 3, 3. 9. 1 Tim. 3, 16. Bengel: mysterium fuerat vocatio gentium, nunc item mysterium est conversio Israelis. —— Ἵνα μὴ ἦτε παρ᾽ ἑαυτοῖς φρόν. Dieſe Wahrheit nämlich von der zukünftigen Bekehrung des ganzen Israel diente dazu, den Heiden den Wahn zu benehmen, als ſeien ſie jetzt anſtatt Israel das Bundesvolk geworden, und könnten auf das ehemalige Volk Gottes wie auf einen von Gott Verfluchten herabſehen. Gennad. bei Oek.: τῷ γὰρ ἀγνοεῖν

τ. ἰδίαν ἐκύρουν βουλήν. Wo nun eine göttliche Offenbarung kund wird, da werden alle menſchlichen Weisheitspläne vernichtet. Wie ein alter griech. Dichter ſagt: *τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη, τῶν δ' ἀδοκήτων πόρον εὗρεν θεός. Φρόνιμος παρ' ἑαυτῷ* entſpricht dem hebr. חָכָם בְּעֵינָיו Sprüchw. 3, 7. Anderwärts ſteht in den LXX. *φρόνιμος ἐν ἑαυτῷ.* —— *Ὅτι πώρ. ἀπὸ μέρ. τῷ Ἰσρ. γέγ.* Die *πώρωσις* der Juden wird nachdrucksvoll beſchrieben 1 Theſſ. 2, 15. 16. —— *Ἀπὸ μέρους* kann, dem analogen claſſiſchen Sprachgebrauch nach von *κατὰ μέρος* und *μέρος τι,* nicht wohl etwas anders heißen als „zum Theil." Auch *ἀπὸ μέρους* bei Diod., ed. Bip. V. 445. Der Apoſtel gebraucht ſonſt mehrmals *ἐκ μέρους* „Stückweiſe." Die Präp. *ἀπό* mit Subſt. bildet bekanntlich auch im claſſ. Griech. Adverbien, wie *ἀπὸ τοῦ προφανοῦς, ἀπὸ μνήμης* u. ſ. w. Der Apoſtel ſetzt dieſes Wort wieder per charient. wie oben V. 17. das *τινές,* da ja doch eigentlich bei weitem der größte Theil des Volks an jener *πώρωσις* litt. Es ſteht hier dem *πᾶς* in V. 26. gegenüber. — *Πλήρωμα* hat hier jene Bedeutung, die wir zu V. 12. ihm vindicirt haben. In dem Hellen. hieß es nach hebr. Sprachgebrauche „der große Haufe," in dem ſpäteren Griech. „ſämmtliche Einwohnerzahl." Es bezeichnet alſo auch hier „der große Haufen, die Geſammtheit." Das Wort befaßt daher nicht jeden Einzelnen jedes Volks, ſondern die Völker als Völker. Weniger paſſend wäre hier die Bedeutung „Ergänzung, nämlich der Zahl abgefallener Juden," wie es Beng., Guſſet, Wolf u. A. nehmen. —— *Εἰςέλθῃ* sc. *εἰς τ. βασιλείαν τ. θεοῦ.* Das Zeitwort עָלַל und בּוֹא bei den Rabb. und *εἰς-έρχεσθαι* im N. T. wird mit mehreren Worten verbunden, welche das ewige Leben, das Meſſiasreich, anzeigen. Im N. T. *εἰςέρχεσθαι εἰς τ. ζωήν* Matth. 18, 9. 19, 17. Marci 9, 43., *εἰς τ. δόξαν* Luc. 24, 26., *εἰς τ. κατάπαυσιν* Hebr. 3, 11. 18. 19. 4, 1., *εἰς τ. βασιλείαν τ. οὐρανῶν* Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23. 24. Auf dieſer Ausdrucksweiſe beruht auch der Vergleich Chriſti Joh. 10, 9., wo *εἰςελεύσεται* ſchlechthin ſteht. Da nun dieſe Ausdrucksweiſe ſo gewöhnlich war, ſo pflegte man auch *εἰςελθεῖν* ſchlechthin zu ſagen ſtatt *εἰςελθεῖν εἰς τ. βασιλ. τ. οὐρ.* So Matth. 7, 13. Luc. 13, 24. Vgl. Matth. 23, 13. Von dem Beginn eines neuen Lebens gebraucht auch Antonin, Comm.

l. X. c. 8.: *εἰσέρχεσθαι εἰς βίον ἕτερον*. Das Eingehen des *πλήρωμα* der Heiden verkündigt der Herr ſelbſt, Joh. 10, 16.

V. 26. *Καὶ οὕτω* dem Sinne nach ſo viel als *καὶ τότε*, Apg. 7, 8. 17, 33. —— *Πᾶς Ἰσραήλ* ſteht dem *ἀπὸ μέρους* gegenüber und bezeichnet die Geſammtheit des israelitiſchen Volkes als ſolches. Der Apoſtel fügt ein Citat aus Jeſ. 59, 20. hinzu, welches nicht eben von jener Bekehrung Israels im Ganzen ſpricht, von der P. hier geredet hat, welches aber doch ſeine eigentliche Erfüllung gerade dann haben wird. Der Ap. ſcheint aus dem Gedächtniſſe angeführt zu haben, denn für *ἐκ Σιών* ſteht im Hebr. לְצִיּוֹן und in den LXX. *ἕνεκεν Σιών*. Er ſetzte wahrſcheinlich *ἐκ* aus einer Erinnerung an andere meſſianiſche Stellen, wo *ἐκ Σιών* ſteht, wie Pſ. 14, 7. Für *ῥυόμενος* ſteht im Hebr. גּוֹאֵל, welches bei den Rabb. ein ſtehender Name für den Meſſias. Der Satz *καὶ ἀποστρ. κτλ.* lautet auch in den LXX. ſo. Im Hebr. aber heißt er וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב. Es ſcheinen die LXX., der Chald. und Arab. anſtatt לְשָׁבֵי geleſen zu haben: וְהֵשִׁיב.

V. 27. Auch dieſe Stelle iſt aus dem Gedächtniß angeführt. Die erſten Worte ſind noch aus Jeſ. 59, 21., die letzteren von *ὅταν αὐτῶν* an aus Jeſ. 27, 9. Der neue Bund, den Gott zur Zeit des Meſſias mit Israel ſchließen wird, wird nicht wiederum im Ertheilen eines Geſetzes beſtehen, ſondern in Vergebung der Uebertretung. Verwandt iſt die prophetiſche Stelle Jer. 33, 33. 34. —— *Ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη* ſoviel als *ἡ διαθήκη μου*, wie auch dieſe Umſchreibung im Griechiſchen.

V. 28. Der Ap. will ferner auseinanderſetzen, inwiefern Israel noch auf Gnade zu hoffen habe, und inwiefern es verworfen ſei. Er zeigt daher, daß Gott den Plan, die äußerlichen Theokraten zu Bürgern des innerlichen Gottesreiches zu machen, ſtets feſthalte, und daß von dieſer Seite aus Israel immer ſich der Fürſorge Gottes zu erfreuen haben werde. Der Ap. ſtellt gegenüber *τὸ εὐαγγέλιον* und *ἡ ἐκλογή* als zwei verſchiedene Geſichtspunkte, von denen aus Gott das theokratiſche Volk betrachten könne. Die *ἐκλογή* iſt hier nicht die abſolute Erwählung zur Mittheilung der gratia irresistibilis, wie dieſes ſchon aus dem

Gegenſatz mit εὐαγγ. offenbar wird, ſondern die Erwählung zum äußeren theokratiſchen Bundesvolk. Dieſe Gnade hatte Gott einmal den Israeliten ertheilt. Daher behielt er auch ſtets in den Augen, ob nicht jene, die das chriſtliche Gottesreich vorbereiteten, einſt darein eingehen würden, ja wie P. es hier ausdrückt, Gott ſieht es mit beſonderem Wohlgefallen an, wenn gerade diejenigen, welche die Welt auf den Erlöſer vorbereiteten, ſelbſt ihn annehmen. Zugleich indeß zeigt auch P., wie die Abſichten der göttlichen Liebe durch Widerſtreben des Menſchen gehindert werden können, indem er ſagt, daß Israel wegen ſeiner ἀπιστία gegenwärtig doch verworfen werde. Dieſer genaue Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden erlaubt uns nicht, hinter ἐχθροί ein μοῦ hinzuzudenken, als wenn P. von dem Verhältniſſe der Israeliten zu ſeiner Perſon ſpräche, wie oben C. 9, 2. und 11, 13. Auch würde dann der gleich folgende V. 29. ſich nicht paſſend anſchließen. Vielmehr iſt hinter ἐχθροί der Gen. θεοῦ hinzuzudenken. *Μοῦ* ergänzten Theod., Luth., Gröt., Camer., Baumg. u. A. —— Δι᾽ ὑμᾶς. Dies ſetzt P. hinzu, um ſelbſt durch dieſes ἐχθροί nicht den Heiden Gelegenheit zur Ueberhebung über die Juden zu geben. Er ſagt daſſelbe, was in V. 11. Aug., ep. 149. ad Paulin. bemerkt zu dieſen Worten: sicut illorum nequitiae est male uti bonis operibus eius, sic illius sapientiae bene uti malis operibus eorum. —— Διὰ τ. πατέρας ſteht nicht dem Sinne, ſondern nur der Form nach parallelistiſch mit δι᾽ ὑμᾶς. Auguſt.: quia id quod patribus promissum erat, oportebat impleri. Calvin: non quod dilectioni causam dederint, sed quoniam ab illis Dei gratia propagata fuerat ad posteros secundum pacti formam: Deus tuus et seminis tui. Mit den Stammvätern hatte Gott um der Treue willen, mit der ſie ſeiner leitenden Gnade ſich überließen, ein Bündniß geſchloſſen, das gleichſam ein Fundament war, auf welchem die ganze Heilsökonomie aufgerichtet wurde. So muß es denn alſo das Verlangen Gottes ſeyn, daß dieſes ſo beſonders gnädig geleitete Volk, welches von ſolchen Vätern abſtammt, nicht bloß zum Theil, ſondern ganz und gar ins Reich Gottes aufgenommen werde.

V. 29. In einem allgemeinen Axiom will der Apoſtel ausſprechen, warum jenes Bündniß Gottes mit den Vätern noch

immer ſeine Kraft und ſeinen Segen äußere. Hätte Gott Israel völlig verſtoßen, ſobald er ſah, daß ſie den Meſſias nicht annahmen, ſo könnte dies zu der Vermuthung leiten, er habe dies nicht geahnet und müſſe nun menſchliche Reue empfinden. Allein ſo wohl hat Gott dies vorausgewußt, daß er es ſelbſt durch die Propheten angekündigt hat. Daraus folgt denn, daß, da nichts-deſtoweniger Gott das Volk Israel zu ſeinem Bundesvolke erwählte, auch jetzt, nachdem die alten Theokraten in Unglauben gefallen und ausgeſtoßen worden ſind, ihnen dennoch eine beſondere Berückſichtigung als demjenigen Volke bleibt, welches das Fundament zu dem Reiche Chriſti gelegt hat. — Das Axiom, welches P. gegen den Anthropopathismus ausſpricht, findet ſich auch bei heidniſchen Schriftſtellern. *Χαρίσματα καὶ ἡ κλ.* ſteht per hendiadyoin, denn die *κλῆσις* iſt eben das Geſchenk, welches Gott den Israeliten gegeben hat. *Κλῆσις* iſt wie vorher *ἐκλογή* nicht von der inneren Berufung zum Reiche Chriſti durch die gratia irresist. zu verſtehen, ſondern von der Einſetzung zum äußeren Bundesvolk, worin eigentlich auch eine äußere Berufung zum Evangelio lag, das ihnen ja zuerſt verkündigt wurde.

V. 30. Hier faßt P. zuſammen, was er im Vorhergehenden geſagt hatte. Das Ergebniß iſt alſo: Die Heiden kommen ins Reich Gottes auf Veranlaſſung des Unglaubens der Juden; ſo wie einſt die Heiden ungläubig waren, ſo ſind es jetzt die Juden, doch ſo wie die Heiden, gerade ſo werden auch einſt die Juden gläubig. In Betracht der Leſart iſt zu bemerken, daß codd. A C D a p. m. E F G. und die griech. Väter *καί* auslaſſen. Allerdings ſcheint es aus V. 31. hierher in den Text gekommen zu ſeyn. — Das Zeitwort *ἀπειθέω*, wie auch ſeine Derivata, hat im Hellen. auch die Bedeutung von *ἀπιστέω*. So in den LXX. Jeſ. 30, 12. Sir. 41, 2. Phavor.: *ἀπιστίαν τ. ἀπείθειαν λέγουσι.* Heſych.: *ἀπειθεῖ, ἀντιλέγει.* In den LXX. iſt es oft Ueberſetzung von מָאַן und מָעַל, welche Worte nicht ſelten einen trotzigen Unglauben bezeichnen. Auch im claſſ. Griech. bedeutet *ἀπειθής* ſo viel als *μὴ πειθόμενος* d. i. „ungläubig.“ Im N. T. ſind die Beiſpiele dafür häufig. Der Dat. *τῇ τοίτων ἀπ.* iſt nur *ἀφορμητικῶς* zu faſſen.

V. 31. Es iſt eine doppelte Conſtruction des τ. ὑμετέρῳ ἐλέει denkbar. Es könnte mit ἠπείθησαν verbunden ſeyn, dann würde das Komma vor ἵνα treten, und in dem τ. ὑμ. ἐλέει läge der Grund der ἀπείθεια der Juden. Es würde dann die Scheelſucht der Juden wegen Berufung der Heiden der Grund ihrer Verwerfung ſeyn. So Erasm., Beauſ., Baumg. u. A. Allein, andere Gründe zu geſchweigen, hatte der Apoſtel früher immer gerade das Gegentheil behauptet, daß nämlich erſt die Heiden berufen wurden, nachdem die Juden verſchmäht hatten, wie es auch Apg. 13, 46. heißt. Ueberdies würde dann das ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλ. ganz matt hinterherſchleppen. Luther überſetzt: „ſie haben nicht glauben wollen an die Barmherzigkeit, die euch widerfahren iſt." Ebenſo der Syrer. Dies giebt aber gar keinen Sinn. Auch die Vulg. Bei dieſer kann man aber das in vestram misericordiam mit mehreren ἐκβατικῶς erklären: εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ὑμᾶς. Vorzüglicher iſt jedoch unſtreitig die andere Conſtruction, welche das Komma hinter ἠπείθησαν ſetzt, und annimmt, daß ἵνα hinter einige Worte des Anfanges geſetzt worden ſei, wie dies gar nicht ſelten iſt, 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Die vorangeſchickten Worte werden dadurch im Tone gehoben. Der Dativ τῷ ἐλέει drückt alſo hier nicht die Urſache, ſondern die Art und Weiſe der Erbarmung Gottes gegen Iſrael aus.

V. 32. Nachdem P. alles, was er von V. 11. an geſagt hatte, in den vorigen beiden Verſen zuſammengefaßt hat, zieht er jetzt daraus das Ergebniß. Er zeigt, welches denn nun eigentlich der Gang der göttlichen Heilsökonomie mit dem ganzen Menſchengeſchlecht ſei. — Zuerſt iſt in Bezug auf die Lesart zu bemerken, daß codd. D E. τὰ πάντα leſen, codd. F G., die Vulg. und die lat. Väter πάντα. Man könnte freilich meinen, daß das Masc. nur als Gloſſem dem Neutrum beigeſchrieben wurde; doch ſind die äußeren Auctorr. nicht überwiegend, daher können wir auch annehmen, daß πάντα aus der verwandten Stelle Gal. 3, 22. an den Rand kam. —— Συγκλείειν hat hier die Bedeutung von הִסְגִּיר בְּיַד oder לְ oder אֶל, welches Pſ. 31, 8. 78, 50. durch συγκλείειν überſetzt wird. Aehnlich gebraucht dies Wort Diod. Sic. l. XIX. c. 19.: εἰς τοιαύτην ἀμηχανίαν συγκλεισθεὶς Ἀντίγονος μετεμέλετο, wo wir

συγκλεισθείς überſetzen würden „geſtürzt.“ Es iſt alſo an dieſer Stelle ſo viel wie παραδιδόναι, und bezeichnet das Verhalten Gottes gegen die ihm Widerſtrebenden, welche er ihrem Trotz überläßt, ohne jedoch dabei ihre Rettung aufzugeben. Dieſelbe Bedeutung hat das Wort Gal. 3, 22. in der Parallelſtelle, nur daß dort das Subj. ἡ γραφή iſt, welches dem Sinne nach dem ὁ νόμος entſpricht. Dort muß daher συνέκλεισε declarativ aufgefaßt werden (vgl. Glaſſius, Phil. sacr. p. 789.): „das Geſetz überführte alle, daß ſie der Sünde preisgegeben ſeien,“ wie man ſonſt zu ſagen pflegt „das Geſetz verdammt, belegt mit Strafe,“ ſtatt „erklärt, daß ..“; vgl. Matth. 19, 6. Die griech. Auslegungen und Scholien wollen συνέκλεισε auch hier declarative gefaßt wiſſen, gleich: ἤλεγξε, ἀπέδειξε. Pelag.: non vi conclusit, sed ratione conclusit, quos invenit in incredulitate. So faſſen es denn auch die meiſten neueren Erklärer. Allein hier, wo ὁ θεός das Subj. iſt, möchte dieſe Auffaſſung doch nicht natürlich ſeyn. Beſſer ſo: „Gott ließ den Sündenkeim im ganzen Geſchlechte ſich entwickeln und offenbar werden, nicht aber um die Menſchen dieſem ihrem Elende zu überlaſſen, ſondern wenn ſie, der Sünde preisgegeben, das Furchtbare derſelben erkannt hätten, allen den Ausweg zum Heile zu offenbaren.“ Man kann dazu als Erläuterung anwenden, was Gregor von Nyſſa in orat. de die nat. Iesu Christi, T. II. Opp. p. 773. und in ep. ad Theophilum adv. Appollin. ib. p. 695., desgleichen Theodoret in Graec. affect. curat. Sermo VI. zur Rechtfertigung der ſo ſpäten Erſcheinung des Erlöſers auf Erden ſagen. Gott habe nämlich, ſagen ſie, das Menſchengeſchlecht wie einen Fieberkranken geheilt. So lange die Urſachen des Fiebers noch thätig wären, ſo lange der Krankheitsſtoff noch nicht ganz hervorgetreten ſei, gebe der Arzt kein Gegenmittel. So ſei auch der große Baum der Sünde erſt dann an der Wurzel angegriffen worden, nachdem er alle ſeine Aeſte und Zweige hervorgetrieben habe. — Da nun ein Theil Israels auch nach der Erſcheinung des Erlöſers noch widerſtrebte, ſo überließ auch Gott dieſe ihrem Trotze, bis ſie durch ſeine Liebe überwunden worden und ſo endlich auch Israel ſelig würde. Τοὺς πάντας heißt hier alle Völkermaſſen der Erde, wie τὰ πάντα dies ebenfalls Gal. 3, 22. heißt. Sehr ſchön umſchreibt Erasmus, indem er den Zuſammenhang

dieſes Ausſpruches mit den folgenden Ausrufungen angiebt: Sic enim Deus ineffabili consilio dispensat ac temperat res humanas, ut nullum sit genus hominum non obnoxium peccato, non quod ille cuiquam sit auctor peccandi, sed quod ad tempus sinat homines suo vitio prolabi, ut, agnito errore, sentiat se non suo merito, sed gratuita Dei misericordia servatos esse, ne possint insolescere. Atque interim dum haec agit, adeo nemini malum immittit, ut etiam aliena mala sua bonitate mire vertat in bonum nostrum. Sed altius fortassis ingredimur adytum huius arcani, quam par est homini apud homines eloqui. Stupor oboritur contemplanti ineffabilem divini consilii rationem, et cum explicare nequeam, exclamare libeat: O profunditatem exuberantissimae sapientiae! etc.

Vierter Theil: Unergründliche Weisheit und Liebe Gottes, mit welcher die ganze Heilsökonomie eingerichtet iſt, V. 33—36.

V. 33. Der ganze Inhalt der zweiten Hälfte dieſes Capitels war Liebe Gottes, welche zuerſt Israel lockte; da es nicht hörte, es mußte fallen laſſen; ſeinen Fall aber zum Reichthum der Heiden machte und ſo die Heiden ins Reich Gottes einführte; dadurch am Ende der Zeiten die Juden lockt und als Endpunkt der Weltentwickelung auch dieſes Volk dem großen geiſtigen Vereine der unſichtbaren Gemeinde einverleibt. Dieſe Größe der göttlichen Weisheit und Liebe, welche auf ſo verſchiedenen Wegen ſich einen Zugang zu dem trotzigen menſchlichen Herzen ſucht, um es zur Erkenntniß ſeines Heiles und Friedens zu bringen, nöthigt dem Apoſtel einen begeiſterten Ausruf ab. Mit dieſem ſchließt ſich dann auch das geſchichtliche Corollarium des dogmatiſchen Theils. Ein würdiger Schluß! — Es erhellt aus dem Zuſammenhange, daß dieſe Worte bloß Zeichen der anbetenden Verwunderung über die Größe der göttlichen Erbarmung ſind, daß ſie alſo nimmermehr angewendet werden können, wie von Aug. und den Prädeſtinatianern überhaupt geſchieht, um denjenigen zum Schweigen zu bringen, welcher eine unbedingte

Vorenthaltung der Gnade Gottes beſtreitet. Vielmehr ſind dieſe Worte ein Zeugniß gegen ein decret. absol. Gottes. Chryſ.: *ἐνταῦθα ἐπὶ τ. προτέρους χρόνους ἐπανελθών, καὶ τὴν ἄνωθεν τ. θεοῦ κατανοήσας οἰκονομίαν τὴν ἐξ οὗπερ ὁ κόσμος ἐγένετο μέχρι τοῦ παρόντος, καὶ λογισάμενος πῶς ποικίλως πάντα ᾠκονόμησε, ἐξεπλάγη κ. ἀνεβόησε, πιστούμενος τ. ἀκούοντας ὅτι ἔσται πάντως ἅπερ εἶπεν. οὐ γὰρ ἂν ἀνεβόησε κ. ἐξεπλάγη, εἰ μὴ πάντως ἔμελλεν ἔσεσθαι τοῦτο. κ. ὅτι μὲν γὰρ βάθος ἔστιν, οἶδε· πόσον δὲ οὐκ οἶδε; θαυμάζοντος γάρ ἐστιν ἡ ῥῆσις, οὐκ εἰδότος τὸ πᾶν. θαυμάσας δὲ κ. ἐκπλαγεὶς τ. χρηστότητα, κ. κατὰ τὸ ἐγχωροῦν αὐτῷ διὰ δύο τῶν ἐπιτατικῶν ὀνομάτων αὐτὴν ἀνεκήρυξε, τ. πλούτου καὶ τ. βάθους. κ. ἐξεπλάγη, ὅτι καὶ ἠθέλησε κ. ἴσχυσε ταῦτα, κ. διὰ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία κατεσκεύασεν.* — In Bezug auf die von P. gebrauchten Worte iſt eine doppelte Conſtruction zuläſſig. *Σοφίας* und *γνώσεως* kann, mit Luther, Beza u. v. A., als abhängig von *βάθος πλούτου* betrachtet werden, oder der Gen. *πλούτου* kann den Genitiven *σοφίας* und *γνώσεως* beigeordnet werden, ſo daß alle drei von *βάθος* abhängig ſind. Im erſten Falle würde das zwiefache *καί* zu überſetzen ſeyn: „ſowohl als auch.” Das Subſt. *βάθος* würde dann ſtatt des Adject. *βαθύς* ſtehen. Gegen dieſe Erklärung ſpricht indeß, daß man alsdann annehmen müßte, P. habe die Begriffe *σοφία* und *γνῶσις* beſtimmt unterſchieden. Allerdings hat er das zuweilen, wie wir aus 1 Kor. 12, 8. ſehen, wo *γνῶσις* die höhere theoretiſche Religionserkenntniß bezeichnet, *σοφία* die praktiſche Lebensweisheit, wie Eph. 5, 15. Allein ein ſolcher Unterſchied könnte hier nicht wohl in Bezug auf das göttliche Erkennen gemacht werden. Daher iſt es rathſamer, anzunehmen, daß *σοφία* und *γνῶσις* hier, wie auch an andern Stellen, z. B. Kol. 2, 3., gleichbedeutend ſind. *Πλοῦτος* braucht man dann nicht ſo beſtimmt, wie Grotius thut, gerade auf die Liebe Gottes zu beziehen, ſondern auf die Fülle des göttlichen Lebens überhaupt, wie *πλοῦτος Χριστοῦ* Eph. 3, 8. Im Griech. iſt die Redensart *πλοῦτος βαθύς* (Aelian, Var. Hist. l. III. c. 18.) und das Adject. *βαθύπλουτος* gewöhnlich. In Bezug auf die Weisheit kommen im Buche Sohar die Redensarten vor עוּמְקָא דְחָכְמְתָא und רָזִין עֲמִיקִין וּטְמִירִין „Tiefe der Weis=

heit und tiefe, verborgene Geheimniſſe." —— *Τὰ κρίματα* nimmt man wohl am beſten hier in der Bedeutung „Fügungen, *οἰκονομία*," ſo auch מִשְׁפָּטִים Pſ. 19, 10. 36, 7. In den LXX. Pſ. 19, 9. 36, 6. In der letzteren Stelle der Pſalmen heißt es, die Fügungen Gottes ſeien ſo ſchwer zu erforſchen als der Meeresabgrund. Demit iſt dann ganz ſynonym *ὁδοί*, דְּרָכִים, welches im Hebr. dieſelbe Bedeutung hat, und hier in der Begeiſterung Pauli paralleliſtiſch dem *κρίματα* gegenübergeſtellt wird. Die Adjectiven *ἀνεξερεύνητος* und *ἀνεξιχνίαστος* bezeichnen, daß der Menſch nicht vermag nach ſeiner Weisheit die göttliche zu beurtheilen; es führen, wie dies *ἀνεξιχνίαστος* ſeiner Etymologie nach ſagt, keine Fußtapfen nach jener geheimnißvollen Tiefe. Nur was der uns Unzugängliche durch ſeine unausſprechliche Erbarmung aus ſeiner geheimnißvollen Verborgenheit uns ſelbſt kund gethan hat, nur das wiſſen wir. Und wie reich iſt dies! Ein Erbarmen über Alle! Ein Endziel der Entwickelung des verderbten Geſchlechts, an welchem ſeine Erlöſeten Ihn ſehen wie er iſt, und Gott alles in allen ſeyn wird. —

V. 34. Ein übereinſtimmender Ausſpruch findet ſich Jeſ. 40, 13. 14., wo es in den LXX. heißt: *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο, ὃς συμβιβᾷ αὐτόν;* Auch 1 Kor. 2, 16. führt P. dieſen Ausſpruch an. Der Sinn, den der Apoſtel hier damit verbindet, iſt: Von unten aus unſerem Elende führt kein Pfad zu Gott hinauf; der Allgenugſame muß herabkommen, wenn der Menſch ihn erkennen ſoll. Uebereinſtimmend iſt der ſchöne Ausſpruch des Sophokles (Fragm. No. VII. ed. Bothe aus Stobäus):

ἀλλ᾽ οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν
μάθοις ἄν, οὐδ᾽ εἰ πάντ᾽ ἐπεξέλθοις σκοπῶν.

Desgleichen der ſchöne Ausſpruch eines Perſers in Dſchamis Frühlingsgarten: Das Antlitz des Geliebten (Gottes) iſt mit dem Schleier bedeckt. Nimmt er ſelbſt den Schleier nicht ab, ſo vermag nichts, ihn ihm abzureißen. — Parallelſtellen zu der pauliniſchen und jeſajaniſchen ſind Weish. 9, 17. Sir. 18, 2—5.

V. 35. Dieſe Sentenz ſteht im Hebr. Hiob 41, 3. In den LXX. aber (wo ſie ſich findet C. 41, 11.) wird ein ganz anderer Sinn der hebr. Worte ausgedrückt. Der Apoſtel will durch dieſen

Ausſpruch lehren, daß nicht nur kein Sterblicher die Tiefe der göttlichen Weisheit und Liebe erforſchen kann, ſondern daß auch alles, was wir daraus empfangen, nichts als Gnade iſt. Chryſ.: ὅτι οὕτω σοφὸς ὤν, οὐδὲ παρ' ἑτέρου σοφός ἐστιν, ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἡ πηγὴ τ. ἀγαθῶν, καὶ τοσαῦτα ἐργασάμενος καὶ χαρισάμενος ἡμῖν οὐ παρ' ἑτέρου δανεισάμενος ταῦτα ἔδωκεν, ἀλλ' οἴκοθεν ἀναβλύσας οὐδὲ ἀμοιβὴν ὀφείλων τινὶ ὡς παρ' αὐτοῦ εἰληφώς τι, ἀλλ' αὐτὸς κατάρχων ἀεὶ τ. εὐεργεσιῶν. τοῦτο γὰρ μαλιστά ἐστι πλούτου τὸ κ. ὑπερχεῖσθαι κ. μὴ δεῖσθαι ἑτέρου. Wir können nicht fragen: Was hat er mir gegeben? Er hat uns alles verliehen. Und betrachten wir gerade von dieſem Geſichtspunkte aus alle ſeine Führungen und Fügungen, ſo verehren wir nicht nur ſeine Weisheit und Liebe, ſondern wir beten ſie im Staube an. In dieſes Gefühl der anbetenden Beſchämung und Demuth verſinkt der Leſer am Schluſſe dieſes Briefes, nachdem ihm von dem Apoſtel alles das Große und Unausſprechliche vorgeführt worden, was Gott für das ſündige Geſchlecht gethan hat.

V. 36. Es hatte P. die unbeſchreibliche Weisheit und die unbegränzte Liebe Gottes geſchildert, ſodann geſagt, daß das Geſchöpf auch nicht auf irgend eine Weiſe auch nur auf einen Theil der Aeußerungen jener Eigenſchaften Anſpruch machen könne, was Gott davon an dem Geſchöpf offenbare, ſei reine Gnade. Wie könnte nun der Apoſtel würdiger ſchließen als mit dieſem Epiphonema, wo er gleichſam den Grund hinſtellt, warum die Fülle der göttlichen Eigenſchaften ſo überſchwenglich ſei, und warum was der Menſch daraus empfängt nichts anders denn lautere Gnade iſt. — Viele Erklärer nehmen keinen Unterſchied der Partikeln ἐξ, διά und εἰς an, allein ἐξ und εἰς ſtehen ſich augenſcheinlich entgegen, und διά kündigt ſich dabei ſehr natürlich als das Vermittelnde an. 1 Kor. 8, 6. ſteht ſich in ähnlicher Beziehung ἐξ οὗ und εἰς ὅν gegenüber, und daneben δι' οὗ. Kol. 1, 16. heißt es von Chriſto: τ. πάντα δι' αὐτοῦ κ. εἰς αὐτὸν ἐκτίσθη, und nachher κ. τ. πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε. Der Sinn dieſer Worte iſt demnach: Gott iſt der Grund von allem was da iſt, denn es iſt alles aus ihm geworden. Gott iſt das Mittel von allem was da

iſt, denn er leitet alles was da iſt zum Ziele. Gott iſt das Ende von allem was da iſt; denn in ihm allein ruhen alle Geſchöpfe. Aus Gott iſt der Menſch geworden; zu Gott muß er zurück, wenn er wahrhaft ſeyn will; durch Gott muß er zu Gott geführt werden. So iſt denn Gottes Erbarmen der Anfang, das Mittel und das Ende! — —

Kürzere Gloſſen zum paränetiſchen Theile des Briefes.

Capitel XII.

Inhalt.

Ermahnung zu himmliſcher Geſinnung — gegen Ueberſchätzung der verliehenen Gaben — zu treuer Anwendung derſelben — zur Aeußerung chriſtlicher Geſinnung in mancherlei Fällen.

V. 1. Der Apoſtel knüpft ſeine Ermahnungen zum ächt-chriſtlichen Wandel durch *οὖν* an den vorhergegangenen dogmatiſchen Theil an, gleichſam als ſetze er voraus, es werden die Gemüther der Leſer durch Betrachtung der großen Gnadenerweiſe Gottes, welche bisher geſchildert worden waren, erweicht und zu allen guten Werken willig geworden ſeyn. Das *διὰ τ. οἰκτιρμῶν τ. ϑ.* bezieht ſich ebenfalls auf die vorhergegangene Schilderung des im Erlöſungswerke kund gewordenen Erbarmens Gottes. *Διά* wird im N. T. bei Ermahnungen und Beſchwörungen mit dem Gen. gebraucht (Röm. 15, 30. 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 10, 1.), indem dieſer Gebrauch von der örtlichen Bedeutung des *διά* ausgeht, und daſſelbe gleichſam in der Bedeutung: „in Gegenwart" ſteht. Der Plur. *οἰκτιρμοί* nach dem hebr. רַחֲמִים. —— *Παριστάναι ϑυσίαν* iſt bei Profanſcrr. der techniſche Ausdruck für Darbringung der Opfer; im Lateiniſchen: sistere. Der Apoſtel ſagt *τ. σώματα ὑμ.*, weil

dies beſſer zum Vergleich paßte. *Ἅγιος*, hier vom Opfer gebraucht, entſpricht dem hebr. תָּמִים, was keinen von den Fehlern hat, welche Gott an ſeinen Opfern verbietet. *Εὐάρεστος* iſt dann gewiſſermaßen Exegeſe dazu; und *ζῶσα* bezeichnet den Gegenſatz zu den altteſtamentlichen Opfern. — *Τὴν λογικὴν λατρ. κτλ.* iſt Appoſition zu dem ganzen vorigen Satze, alſo aufzulöſen in *ὅπερ ἐστιν ἡ λογικὴ κτλ.* Das *λογικός* wird aber verſchieden erklärt. Baſil., Greg. Naz., Theoph. u. A.: *ὅταν μηδὲν ἄλογον πάθος ἐν ἡμῖν κρατῇ, ἀλλὰ ὁ λόγος τὰ πάντα διοικῇ.* Orig., Bengel: rationabiliter offerenda. Theod.: *λογικός* ſteht im Gegenſatz zu den unvernünftigen Thieren. Am richtigſten nehmen wir auch hier eine Vergleichung mit den altteſtamentlichen Thieropfern an, wie dieſelbe ſchon in dem *ζῶσα* lag. Gerade ſo im Testam. XII. Patr. p. 547: *προςφέρουσι (οἱ ἄγγελοι) κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν κ. ἀναίμακτον προςφοράν.* Es ſteht alſo nicht dem *ψυχικός*, ſondern dem *σαρκικός* gegenüber. Eine ähnliche Vergleichung des neuteſtamentlichen innerlich-Theokratiſchen mit dem altteſtamentlichen äußerlich-Theokratiſchen iſt in 1 Petr. 2, 5.

V. 2. Die codd. ADEFG. und viele codd. minusc. leſen *συσχηματίζεσθαι* und *μεταμορφοῦσθαι* im Infinitiv, welches, ſowohl wegen der äußeren Auctorität, als weil es die ungewöhnlichere ſchwierigere Form, für die richtige Lesart zu halten iſt. Indeß ſteht allerdings alsdann der Infinit. ſtatt Imper., wie dies bei den Claſſikern zuweilen, namentlich in der Poeſie, im Hebr. häufig, im N. T. in folgenden Stellen Röm. 12, 15. Luc. 9, 3. 2 Kor. 9, 10. vorkommt. Die Redensart *αἰὼν οὗτος* iſt aus der jüd. Dogmatik zu erklären, wo ſie das Zeitalter vor Erſcheinung des Meſſias bezeichnete עוֹלָם הַזֶּה, im Gegenſatz zu עוֹלָם הַבָּא, *αἰὼν μέλλων*, welches das Zeitalter des Meſſias iſt. Mit Chriſti Erſcheinung auf Erden hat das Meſſiasreich begonnen, hat eine neue Periode der Welt begonnen; das Gottesreich, das eigentlich, in ſeiner Vollendung, erſt jenſeits eintreten wird, iſt jetzt ſchon da. In dieſem Sinne ermahnt der Apoſtel diejenigen, welche ihm angehören, auf Erden wandelnd, doch im Himmel zu leben (Kol. 3, 1 — 3.), der Chriſt möge nicht ein gleiches *σχῆμα* (Weſen, Geſtalt) haben mit denen, welche noch nicht dieſer unſichtbaren Gemeinde einverleibt ſind,

1 Petr. 1, 14. —— Τῇ ἀνακαινώσει τ. ν. Νοῦς iſt hier: die Geſinnung, Kol. 2, 18. Der Zweck dieſer ἀνακαίν. liegt in dem εἰς τὸ δοκιμ. Der Apoſtel betrachtet es als eine beſondere Würkung des chriſtlichen Glaubens, daß die Chriſten ſich ernſtlich angelegen ſeyn laſſen, in allen Stücken Gottes Willen zu erfahren (Eph. 5, 10.), während der Menſch im natürlichen Zuſtande mehr darauf ſieht, wie er Menſchen gefallen könne. Die Worte ἀγαθὸν κ. εὐάρ. κ. τέλ. werden von Syr., Vulg., Theoph., Oek. u. d. M. als Adject. mit θέλ. verbunden, indem man einen ſtillſchweigenden Gegenſatz gegen den Willen Gottes im alten Bunde annimmt, der nicht völlig wohlgefällig geweſen ſei. Dieſer Gegenſatz wäre ſehr unpaſſend, aber auch außerdem erſcheint die Menge Beiwörter als ſchleppend, und εὐάρεστος paßt nicht gut als Prädicat von θέλημα θεοῦ. Schon Erasm. und Bucer coordiniren daher dieſe Adjectiven als Subſt. dem θέλημα. Vgl. Eph. 5, 10. Phil. 4, 8. Zu εὐάρεστον iſt τ. θεῷ zu ergänzen, wie dies oft damit verbunden, ſ. oben V. 1. Desgleichen 2 Kor. 5, 9. Kol. 3, 20.

V. 3. Das γὰρ zeigt an, daß der Apoſtel eine ſpeciellere Ermahnung durch jene vorausgegangene allgemeinere begründen will. Der Gegenſtand, auf den die hier folgenden apoſtoliſchen Ermahnungen ſich beziehen, iſt folgender. Die geiſtige Natur des Menſchen offenbart ſich in mancherlei Gaben, welche, wenn der Menſch unter den Einfluß des chriſtlichen Geiſtes gebracht wird, verklärt und gereinigt werden, zuweilen eine neue Richtung erhalten. In den erſten Gemeinden ertheilten nun die Apoſtel die verſchiedenen Gemeindeämter je nach den verſchiedenen verklärten und vielleicht auch erhöheten natürlichen Gaben. Es fanden ſich aber auch, da das neue Lebenselement des Geiſtes Chriſti zuerſt auf Erden zu würken anfing, Menſchen, in denen vorher ungewöhnliche Gaben erwachten, in denen der Geiſt Gottes Erſcheinungen hervorbrachte, welche nicht unter die Beurtheilung des menſchlichen Verſtandes fallen (1 Kor. 12.). Auch dieſe Gaben ſollten diejenigen, welche ſie erhielten, als reine Gnadengaben anſehen, und zum Nutzen der Gemeinde anwenden. Allein es geſchah bald, daß der Eine ſeine Gabe — ſei es nun, daß es nur eine verklärte natürliche oder eine außerordentliche war — mit der des Anderen zu vergleichen und nach

die-

dieſem Maaßſtabe ſich als höher zu ſchätzen anfing. Dagegen warnt nun der Apoſtel ſchon 1 Kor. 12, 4—7. aufs ſchönſte. Er giebt zu bedenken, wie der Geiſt Gottes in allen nur Einer ſei, der ſich nur in verſchiedenen Gefäßen verſchieden darſtelle. Er bedient ſich des treffenden Gleichniſſes vom menſchlichen Leibe. So wie dieſer ſei auch der geiſtige Leib der Gemeinde Chriſti ein organiſches Ganzes, wo auch nicht der geringſte Theil entbehrt werden könne, ohne das Ganze zu ſtören. Indem nun P. auch hier vor jener Verirrung warnt, wendet er daſſelbe Gleichniß an, und ermahnt, es möge nur ein jeder an derjenigen Stelle, die ihm durch ſeine Geiſtesgabe angewieſen ſei, alles zu ſeyn ſuchen, worauf er angewieſen ſei, 1 Petr. 4, 10. —— *Χάρις* — er meint die Gnade, das Apoſtelamt erhalten zu haben, Röm. 1, 5. 15, 15. —— *Παντι τ. ὄντι ἐν ὑμῖν* iſt wohl hier nicht bloße Umſchreibung, ſondern, wie Erasm. bemerkt, bezieht ſich darauf, daß keiner vermöge ſeines Standes, Volkes u. ſ. w. berechtigt ſei, ſich von dieſer Ermahnung des Apoſtels auszunehmen. —— *Φρονεῖν εἰς τὸ σ.* für *σωφρόνως φρονεῖν*: „ſo geſinnt ſeyn, daß daraus Beſcheidenheit hervorgeht." 1 Tim. 2, 9.: *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης*. — Die *πίστις* wird hier, wie der Zuſammenhang zeigt, für die *χαρίσματα* ſelbſt geſetzt, alſo eigentlich causa pro effectu. Der Glaube an den unſichtbaren Chriſtus bringt den Menſchen in Verbindung mit einer unſichtbaren Welt, in der er ſich bewegt, ohne ſie deutlich zu erkennen, und je mehr der Menſch an dieſe Welt glauben lernt, deſto mehr wird auch das Maaß geiſtlicher Kräfte in ihm erhöht. Wenn nun aber P. ſagt, man ſolle gemäß der einem Jeden zu Theil gewordenen Glaubenskraft von ſich halten, ſo will er nicht ſagen, als ob man deſto höher von ſich halten ſolle, je höher dieſe iſt, ſondern er will nicht, daß man ſich mit andern vergleiche, man ſoll ſich ſeiner Gabe bewußt werden, und dabei an nichts weiter als an deren gottgefällige Anwendung denken. Gal. 6, 4.

V. 4. *Πρᾶξις* „Verrichtung," wie Sir. 11, 10., Ambr.: officia.

V. 5. Freilich ſollte dieſe erhabene Einheit, dieſes in der Liebe begründete Zuſammenwürken zu Einem großen Ziele auch in der äußern Kirche, welche ja die innere abzubilden beſtimmt iſt, ſich darſtellen, und zu dem Zwecke ſoll auch ein weiſes, ächt chriſt-

liches Kirchenregiment hinleiten. Unterdeß findet dieſes erhabene Zuſammenwürken zu Einem Zwecke unter den ä ch t e n Mitgliedern der ſichtbaren Kirche, in dem unſichtbaren Reich der Gläubigen ſtatt. Das *ἐν Χῷ* bezeichnet jenes Eine geiſtige Lebenselement, welches alles trägt. — Den ganz bezeichnenden Vergleich vom Verhältniß des ganzen leiblichen Organismus und den Gliedern zu einander wendet A n t o n i n, l. 7. c. 13. auf die Geſammtheit der vernunftbegabten Weſen an, welche allerdings ihrer Beſtimmung nach eine ſolche Einheit bilden ſollten und nur durch die Sünde daran verhindert werden: *οἷόν ἐστιν ἐν ἡνωμένοις τὰ μέλη τοῦ σώματος, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ἐν διεστῶσι τὰ λογικά, πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα.* —— *Ὁ δὲ καθ' εἷς* iſt, wie L u k i a n ausdrücklich bemerkt, Solöcismus, ſtatt *καθ' ἕνα πάντες* „allzumal.“ Derſelbe Solöcismus 3 Makk. 5, 34. So auch *εἷς καθ' εἷς* Joh. 8, 9. Marci 14, 19. und *ἀνὰ εἷς* Offb. 21, 21.

V. 6. Dieſer Satz mit *ἔχοντες* ſchließt ſich bloß als Zuſatz an den vorigen, indem bei aller Einheit doch auch die Mannigfachheit gezeigt werden ſoll. So iſt auch *εἴτε προφητείαν* noch mit *ἔχοντες* zu verbinden, allein durch das *κατὰ τ. ἀναλογίαν τ. π.* tritt P. aus dem Gebiete der Beſchreibung heraus in das der Ermahnung über. Denn wollte man dies auch in Bezug auf das *ἐν τ. διακονίᾳ, ἐν τ. διδασκαλίᾳ, ἐν τ. παρακλήσει* nicht annehmen, indem bei dieſen Worten noch denkbar wäre, daß P. bloß b e ſ ch r i e b e, worin die verſchiedene Würkſamkeit beſteht, ſo müßte man doch um des *κατὰ τ. ἀναλ. τ. π., ἐν ἁπλότητι, ἐν σπουδῇ, ἐν ἱλαρότητι* willen dieſe Anſicht aufgeben. Daß P. aus der Conſtruction gefallen iſt, kann um ſo weniger bezweifelt werden, da in V. 11. 12. 13. Participien folgen, V. 14. Imperativen und Infinitiven, und V. 16. wieder Participien. Wir müſſen uns demnach bei den verſchiedenen von P. genannten Aemtern die denſelben entſprechenden Verba des Verwaltens hinzu denken. Eine ähnliche Ellipſe findet ſich 1 Petr. 4, 11. Sehr ähnlich ſind auch die folgenden Ellipſen in Arrians E p i c t e t, Dissert. l. IV. c. 4. §. 34.: *ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ κ. σύ γ' ἡ Πεπρωμένη. Θέλει' εἰς Ῥώμην; εἰς Ῥώμην. εἰς Γύαρα; εἰς Γύαρα. εἰς Ἀθήνας; εἰς Ἀθήνας.* Und l. III. c. 23. §. 5.: *ἡ μὲν τίς ἐστι κοινὴ ἀναφορά, ἡ δ' ἰδία... ἡ δ' ἰδία πρὸς*

τὸ ἐπιτήδευμα ἑκάστου κ. τ. προαίρεσιν· ὁ κιθαρῳδὸς ὡς κιθαρῳδός· ὁ τέκτων ὡς τέκτων· ὁ φιλόσοφος ὡς φιλόσοφος. —— Εἴτε προφ. Ehe wir dies Wort ſelbſt erklären, erwägen wir überhaupt die im Folgenden vorkommenden chriſtlichen Verrichtungen. Es finden nämlich in Bezug auf dieſelben verſchiedene Anſichten der Ausleger ſtatt. Einige ſehen jede der genannten Verrichtungen als ein Privatgeſchäft der einzelnen Chriſten an. So Chryſ., Oek., Limb. Andere jede als ein öffentliches Amt. So Calv., Bucer, Grot., Mosh. u. A. Die erſte Annahme könnte man in Bezug auf προφήτης gelten laſſen, inſofern dies kein ſtehendes Amt war, auch allenfalls in Bezug auf προϊστάμενος in V. 8., allein dagegen ſpricht der Sprachgebrauch von διάκονος und διδάσκων. Für die andere Anſicht läßt ſich auch manches ſagen, da V. 7. offenbar öffentliche Aemter enthält, und doch kein Uebergang von öffentlichen zu Privatämtern angedeutet wird, desgleichen da προϊστάμενος mitten in V. 8. wieder ein öffentliches Amt zu ſeyn ſcheint. Eine Schwierigkeit, welche freilich zunächſt bei dieſer Auffaſſung ſich darbietet, iſt die, daß in der erſten Kirche der παρακαλῶν nicht vom διδάσκαλος, der μεταδιδοὺς und ἐλεῶν nicht vom διάκονος verſchieden iſt. Einige jener Ausleger entledigen ſich indeß dieſer Schwierigkeit geſchickt ſo, daß ſie annehmen, διδασκαλία und παράκλησις ſeien die beiden Functionen des προφήτης; μεταδιδόναι aber, προϊστάναι und ἐλεεῖν ſeien die beſondern Geſchäfte des διάκονος, ſo daß P. eigentlich nur vom Amte der προφ. und διακονία ſpreche und darunter jene einzelnen Geſchäfte begreife, die gerade wieder unter den verſchiedenen προφήταις und διακόνοις vertheilt ſeien. So Beza, Brais, Koppe u. A. Allein der διδάσκαλος war vom προφ. beſtimmt unterſchieden, wie wir nachher ſehen werden, προϊστάμενος kann nicht der διάκονος genannt werden, überhaupt wird eine ſolche Unterordnung der Sätze auch nicht von fern durch die Structur des Ganzen angedeutet. Sehr ſchwierig iſt es, μεταδιδοὺς und ἐλεῶν als beſondere Aemter anzuſehn. Wir entſcheiden uns daher für diejenige Erklärung, welche annimmt, daß P. ohne beſtimmte Abgränzung, theils von öffentlichen, theils von Privatfunctionen der Chriſten ſpreche, wobei wir erwägen müſſen, daß die Privatfunctionen in jener Zeit noch gar nicht ſo entſchieden von den öffentlichen geſondert

waren (wie dies die *προφῆται* zeigen), und andrerſeits auch nicht die öffentlichen Functionen in unſerem Sinne öffentlich waren (wie dies die Diakoniſſen, auch ſelbſt die Presbytern zeigen). Dies iſt auch die Anſicht von Orig., Theod., Ambr. u. A. — Betrachten wir nunmehr das Amt des *προφ*. *Προφήτης* im N. T. entſpricht dem hebr. נָבִיא ſowohl der Bed. als dem Sprachgebrauche nach. Beide Worte bezeichnen ein bewußtvolles Ausſprechen und Erklären göttlicher Eingebungen. נָבִיא iſt ſoviel als *ἐξηγητής* in 2 Moſ. 7, 1. *Προφῆται* hießen bei den griech. Orakeln die beſonnenen Ausleger der Ausſprüche des ſeiner ſelbſt nicht mächtigen *μάντις*. Das Amt der *προφῆται* in den chriſtlichen Gemeinden war dem bei den Hebräern gleich. Sie waren Lehrer, Erwecker, Strafprediger, und auch Verkünder der Zukunft. Von dem *διδάσκαλος* aber unterſcheiden ſie ſich, außer durch die Verkündung der Zukunft, theils dadurch, daß ſie nur in Augenblicken beſonderer Anregung, theils daß ſie mehr auf das Gefühl als auf die Erkenntniß würkend lehrten. —— *Κατὰ τ. ἀναλ. τ. πίστ.* Bei Claſſikern, Joſ., Philo, heißt *ἀναλ.* „Uebereinſtimmung.” Daher erklärt hier Heſych. richtig: *κατὰ μέτρον ἢ κανόνα*, wie es V. 3. hieß *κατὰ μέτρον πίστεως*. Wenn nun der Apoſtel will, daß die *προφητεία* in einem richtigen Verhältniſſe zur *πίστις* ſtehe, ſo kommt es darauf an feſtzuſetzen, was hier die *πίστις* ſei. *Πίστις* bezeichnet die Glaubenskraft des Menſchen, über welche ſich nicht in enthuſiaſtiſcher Berauſchung die begeiſterte Rede hinausſchwingen ſoll. Vgl. die ernſte Mahnung Jer. 23, 28. Während nämlich der heidniſche *μάντις* wild von ſeiner Begeiſterung fortgeriſſen wurde, weil ſich menſchliche Leidenſchaft mit dem göttlichen Elemente vermiſchte, vermochte der chriſtliche Prophet bei ſeiner Erleuchtung das Bewußtſeyn zu erhalten, ob er aus eignem oder göttlichem Antriebe rede. So Chryſ., Theod., Oek., Pel., Calv. u. v. A. — Andere haben indeß *πίστις* obiective von der chriſtlichen Lehre genommen, als von welcher die *προφητεία* nicht abweichen dürfe. So ſchon Thom. Aq., dann: Salmeron, Cocc., Piscat., Calov. In dieſem Sinne wird der Terminus analogia fidei in der Dogmatik gebraucht. Hier iſt indeß gegen dieſe Auffaſſung, daß der *προφήτης* eben im Grunde ſeines Gemüths von Gott bewegt war, je nach der Glaubensſtufe, die er einnahm, Neues zu geben (Neander,

KG. I. 1. S. 279.: „Die göttliche Würkung im Propheten trat als etwas Schöpferiſches hervor). Ferner: wenngleich die chriſtlichen Propheten ſich nicht in einer heidniſchen *μανία* befanden, ſo doch in einer *ἔκστασις*, in welcher ſich die nüchterne Unterſuchung, ob auch die Apoſtel in einem Punkte etwas anders lehrten, für ſie nicht paßte.

V. 7. Der *διάκονος* war in der erſten chriſtlichen Kirche der, welcher die äußere Sorge, Reinigung des Andachtsortes, Armenpflege, Krankenpflege und dergleichen auf ſich hatte, Apg. 6, 1. Bei der Synag. hieß der, welcher dies Amt verſah, חַזָּן. Dieſer konnte leicht in Gefahr kommen, ein Lehramt anzuſtreben. Zu *ἐν τ. διακονίᾳ* werden wir hier ergänzen müſſen: *μενέτω* oder *ἔστω* (vgl. den Gebrauch von *εἶναι ἔν τινι* 1 Tim. 4, 15.). —— *Διδασκαλία* war das regelmäßige, bloß die Erkenntniß angehende Geſchäft des Unterrichts.

V. 8. Mit dem Worte *παρακαλῶν* tritt der Ap. in das Gebiet derjenigen geiſtlichen Gaben über, welche nicht gerade in beſtimmten Aemtern angewandt wurden. *Παρακαλεῖν* hat die doppelte Bedeutung 1) ermahnen, 2) zureden d. i. tröſten. Die erſtere möchte hier die paſſendere ſeyn. So *λόγος παρακλήσεως* Apg. 13, 15. Juſtin M. (Apol. I. c. 67.) ſagt, nach dem Bibelvorleſen habe der *προεστώς* ein Wort der *νουθεσία* und *πρόκλησις* geſagt. Grabe lieſt ſtatt *πρόκλησις*: *παράκλησις*. —— *Ὁ μεταδ. ἐν ἁπλότητι*, ohne Seiten- und Nebenrückſichten, mit der einzigen Rückſicht, daß der, welcher Almoſen bittet, deren bedarf. Damit verlangt denn P. die Entfernung aller Selbſtbeſpiegelung. Vgl. 2 Kor. 9, 13. und Jak. 1, 5. *Ἁπλοῦς* hat freilich auch die Bedeutung: „reichlich, freigebig" (die Citate aus Profanſcrr. und Joſeph. bei Kypke und Krebs zu d. Stellen ſind dafür entſcheidend), allein hier iſt die gewöhnliche Bed. paſſender. — Daß *μεταδιδούς* Amtsname für den Almoſenſammler (גַּבָּאִי) geweſen ſei, der Anderer Beiſteuern ausgiebt, iſt eben ſo ſchwer glaublich, als daß *ἐλεῶν* der Krankenpfleger (ſpäter parabolanus) ſei. —— *Ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ*. Man könnte allerdings, da *προϊστ.* hier unter den Privatverrichtungen der Chriſten ſteht, es allgemein faſſen „wer zu irgend einem Geſchäft als Vorſteher gewählt wird." Allein eher iſt der Ausdruck doch wohl amtlich zu faſſen. P. nennt

den Biſchof oder Presbyter ſo: 1 Theſſ. 5, 12. vgl. 1 Tim. 5, 17., und auch Juſtin M. nennt den Presbyter: προεστὼς τῶν ἀδελφῶν (Apolog. I. c. 67. u. a.). 1 Kor. 12, 28. wird die κυβέρνησις mit unter die Gnadengaben gezählt. Die πρεσβύτεροι nämlich wurden in die διδάσκοντες und κυβερνῶντες getheilt, je nachdem ſie verſchiedene Gaben hatten. Das letztere Geſchäft iſt hier gemeint. —— Ἐν ἱλαρότητι. Vgl. 2 Kor. 9, 7. P. widerſetzt ſich dem opus operatum, wie die Mönche öfter nur aus geſetzlichem Zwange die Kranken pflegten. Dem wahren Chriſten ſoll es eine Freude ſeyn, den Leidenden zu pflegen.

V. 9. Nunmehr werden die Ermahnungen noch allgemeiner. Die Liebe der chriſtlichen Brüder unter einander ſoll nicht bloß in äußerem Schein beſtehn, ſondern aus dem Herzen kommen, 2 Kor. 6, 6. 1 Petr. 1, 22. — Da πονηρόν hier auf die Erwähnung der ἀγάπη folgt, und nachher V. 10. wieder von der φιλαδελφία die Rede iſt, ſo ſcheint es nicht im allgemeinen Sinne zu ſtehn, ſondern „bösartige, feindſelige Geſinnung" zu bezeichnen, ἀγαθόν im Gegenſatze „liebende Geſinnung." Auch bei Profanſcrr. heißt πονηρός „bösartig, boshaft," ἀγαθός „wohlwollend."

V. 10. Φιλόστοργοι, ſo zärtlich liebend, wie die nächſten Verwandten ſich lieben. —— Εἰς ἀλλήλους. Chryſ.: μὴ μένε φιλεῖσθαι παρ' ἑτέρου ἀλλ' αὐτὸς ἐπιπήδα τούτῳ κ. κατάρχου. οὕτω γὰρ τῆς ἐκείνου φιλίας μισθὸν καρπώσῃ. —— Προηγούμενοι. Προηγεῖσθαι heißt: vorangehn, ein Beiſpiel geben, 2 Makk. 4, 40. Der Dativ in τιμῇ bedeutet: in Anſehung. Chryſ.: οὐδὲν οὕτω φίλους ποιεῖ ὡς τὸ σπουδάζειν τῇ τιμῇ νικᾶν τὸν πλήσιον. So auch Syr., Bulg. Andere, wie Theod., Pel., nehmen προηγεῖσθαι in der Bedeutung: vorziehen, für vorzüglicher halten. Dann wäre zu vergleichen Phil. 2, 3. Allein dieſe Bed. iſt nicht dem Sprachgebrauche angemeſſen.

V. 11. Chryſ. bezieht dieſen Eifer auf das vorher Geſagte: καὶ γάρ εἰσι πολλοὶ κατὰ διάνοιαν μὲν φιλοῦντες κ. οὐκ ὀρέγοντες χεῖρα. διὰ τοῦτο πάντοθεν οἰκοδομεῖ τ. ἀγάπην. Doch ſteht dieſe Ermahnung wohl kaum mit der vorigen in Beziehung. Σπουδή iſt die eifrige Geſinnung fürs Reich Gottes, in welcher der Chriſt nie laß werden ſoll. P. ſteigert noch

dieſe Anforderung, indem er einen glühenden Geiſt fordert. Das Zeitwort ζέω wird von Gemüthsbewegungen gebraucht. Vgl. Apg. 18, 28. Es iſt zweifelhaft, ob τῷ πνεύματι auf den heiligen Geiſt oder auf den menſchlichen zu beziehen ſei. Die erſtere Beziehung nehmen Theod., Chryſ., Theoph., Calv. u. v. A. an, dann könnte man vergleichen 1 Theſſ. 5, 19. Calv.: caro torpet, stimulis opus habet, solus autem est spiritus fervor, qui nostram pigritiam corrigit. Quanquam Dei donum est, haec tamen partes iniunguntur fidelibus, ut torpore excusso, flammam divinitus accensam concipiant, sicuti ut plurimum contingit, spiritus impulsum nostra incuria suffocari et exstingui. —— *T. κυρίῳ δουλ.* Die Lesart *τ. κυρίῳ* hat die meiſte äußere Auct. für ſich. Es wäre nur einzuwenden, daß das gewöhnlichere dem ungewöhnlicheren *καιρῷ* untergeſchoben worden wäre, allein man kann auch ſagen, daß Jemand dem *πνεύματι ζέοντες* eine Einſchränkung oder auch eine Erweiterung beifügen wollte, oder aber es könnte auch die abgekürzte Schreibung von *κυρίῳ* falſch geleſen worden, und auf dieſe Weiſe der Ausſpruch durch das *καιρῷ δ.* in einen locus communis verwandelt worden ſeyn. Die inneren Gründe für beide Lesarten wiegen ſich auf. Wenn *καιρῷ* ſteht, ſo kann es ſich aufs Vorhergehende beziehen und der Sinn ſeyn „nehmet jede Gelegenheit wahr.“ Allein in dieſer Bed. iſt doch *καιρῷ δουλεύειν* ungebräuchlich, oder es kann — was dann wohl das Beſte iſt — zu dem Folgenden vorbereiten. *Καιρῷ δ.* könnte auch das *ζέοντες τ. πν.* einſchränken; dies wäre aber hier matt, wiewohl anderwärts P. dieſen Rath giebt, Eph. 5, 6., auf jeden Fall hat es die Bed., in der ſonſt vorkommt *ἀκολουθεῖν τοῖς καιροῖς*, Polyb., hist. 28, 6. 7. Wenn *κυρίῳ* ſteht, ſo kann es den Gegenſtand noch beſtimmter bezeichnen, auf den die *σπουδή* und das *πνεῦμα ζέον* ſich bezieht. Da nun die äußere Auct. überwiegend für *Κυρίῳ* iſt, und kein innerer Grund dagegen, ſo nehmen wir dieſe Lesart auf. Der Ap., bei ſeinem Feuer, drückt öfters durch mehrere getrennte Sätze aus, was er hätte durch einen ſagen können.

V. 12. Verhalten der Chriſten im Druck: „Freudigkeit in Ausſicht auf des Herrn Hülfe; Standhaftigkeit durch des Herrn Kraft, eine allezeit ſiegende Waffe; das Gebet ohne Unterlaß.“ — Es mag mit dem vorigen V. die unbemerkte Ideenverbindung ſtatt

finden: Wo feurig für den Herrn gewürkt wird, fehlt es nicht an *θλίψις*.

V. 13. *Ἅγιοι* ſind die gottgeweihten Mitglieder der geiſtigen Theokratie. *Κοινωνέω* „mittheilen" mit dem Dat. der Sache oder Perſon, welcher man mittheilt. —— *Φιλοξενία*. Durch dieſe ſchöne Tugend der erſten Chriſten wurde die brüderliche Gemeinſchaft ungemein gefördert. Der Ap. hielt ſie ſo hoch, daß er ſie den Dienern der Kirche zur Bedingung ihres Amtes machte, 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8.

V. 14. Benehmen der Chriſten gegen die draußen. Vgl. das Gebot des Herrn, Matth. 5, 44. Chryſ.: *ὅρα ὅσα ἐντεῦθεν γίνεται τὰ καλά. κ. σοι μισθὸς μείζων κ. ὁ πειρασμὸς ἐλάττων, κἀκεινος ἀποστήσεται διώκων, καὶ ὁ θεὸς δοξασθήσεται κ. ἡ διδασκαλία, κ. τ. πεπλανημένῳ γενήσεται πρὸς εὐσέβειαν ἡ σὴ φιλοσοφία.*

V. 15. Infinitiven ſtatt Imperat. S. Anm. zu V. 2. Chryſ.: „Man ſollte meinen, das ſei eben nicht ſchwer, mit Andern ſich zu freuen. Es iſt aber ſchwerer als mit Andern zu weinen. Denn dies thut ja auch der natürliche Menſch, wenn er den Freund im Elend ſieht. Es gehört aber Gnade dazu, wenn man dem Glück unſers Freundes nicht nur nicht neiden, ſondern ſogar ſich von ganzem Herzen darüber mit ihm freuen ſoll." — Ja wohl gehört auch eine höhere geiſtige Liebe dazu, den Wechſel aller unſerer Stimmungen überhaupt dem Zuſtande des chriſtlichen Mitbruders anzupaſſen. Ein fortdauerndes und ächtes Zartgefühl iſt nur bei einem großen Maaße von Liebe möglich.

V. 16. Orig., Theod., Chryſ., Ambr.: „gehe einer auf den Zuſtand des Andern ein, um zu empfinden, wie ihm zu Muthe ſeyn würde!" Dann wäre daſſelbe wie V. 15. geſagt. — Oek., Erasm. u. A.: „denkt von Andern eben ſo wohl als von euch!" Für ſich hat dieſe Erkl. nur, daß alsdann der Satz mit dem Folgenden genau zuſammenhängt, allein die Gegengründe gegen jene beiden Erkll. nicht zu erwähnen, ſpricht der Sprachgebrauch dafür, daß *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* heißt „einmüthig ſeyn," 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. Röm. 15, 5., welches ſoviel als: *τὸ ἓν φρονεῖν* in Phil. 2, 2. Statt *εἰς ἀλλήλους* ſteht ſonſt *ἐν ἀλλήλοις* Mark. 9, 50. Joh. 13, 35. Röm. 15, 5. Eben ſo bei

Dion. Halik. Antiqu. R. l. IV. c. 20. p. 250. ed. Huds. Auch bei dieſer Erkl. ſchließt ſich der Satz an das Folgende, inſofern der größte Feind der Eintracht die Hoffarth iſt. —— Ἀλλὰ τ. ταπεινοῖς συναπαγ. Συναπάγεσθαί τινι heißt „ſich mit Jemand fortführen, fortreißen laſſen, fortgehen," tropiſch im böſen Sinne: „ſich durch eine Sache hinreißen (vom rechten Wege abreißen) laſſen," ſo Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17. Es kann nun ταπεινοῖς das Adj. Maſcul. ſeyn, und damit συναπ. in der eigentlichen Bed. verbunden ſeyn. Dann wäre der Sinn: „laßt euch mit den ταπεινοῖς (dies wären die verachteten Chriſten) vor Gericht ſchleppen." So Koppe, Schleusn., Stolz. Dann würde indeß der Gegenſatz zu dem ὑψηλὰ φρονεῖν doch ſehr gezwungen ſeyn. Andere nehmen es in der angezeigten tropiſchen Bed., aber im guten Sinne, ſie erklären ταπεινοί „die Demüthigen," und der Sinn wäre dann: „laſſet durch die Demüthigen euch zur Demuth leiten." So Grot., Limb., Chr. Schmid. Da jedoch das Neutr. τὰ ὑψηλά vorausging, ſo ziehen es Mehrere, wie Calv., Beza u. A., vor, auch ταπεινοῖς als Neutr. anzuſehen, ſie überſetzen dann, indem ſie dieſelbe tropiſche Bed. von συναπάγ. beibehalten: „laſſet von der Demuth euch leiten." Jedoch auch dieſen zuletzt genannten beiden Auffaſſungen ſteht Manches entgegen. Es iſt nämlich gar nicht erweislich, daß συναπάγ. auch im guten Sinne „ſich hinreißen laſſen" heißen könne. Auch bei Profanſcrr. heißt es dies nur im nachtheiligen Sinne, wie denn die Etymologie des Worts ebenfalls nur für dieſen ſprechen würde. Soll ταπεινοῖς Neutr. ſeyn, ſo würde man ſtatt deſſen ταπεινοφροσύνη erwarten; ſoll es Maſc. ſeyn, ſo wäre der Ausdruck unnatürlich, denn natürlich wäre es doch nicht, wenn P. die Nachahmung der Demüthigen ſtatt des Strebens nach Demuth empföhle. Gerathener dürfte es ſeyn, συναπάγομαι hier in der Bed. von συμπορεύομαι zu nehmen, wie es Heſych. erklärt, jedoch ebenfalls tropiſch vom Umgange mit Jemandem zu verſtehen. Ταπεινοί können alsdann diejenigen ſeyn, denen nicht beſondere Geiſtesgaben verliehen ſind. Es konnte vielleicht den begabteren Chriſten der Dünkel blenden, mit ſolchen ſchwächeren Chriſten nicht Gemeinſchaft haben zu wollen. Eben ſo verſtehen das συναπάγ. Chryſ., Erasm., Clarius, Zeger u. A., das ταπεινοί aber verſtehen ſie von Armen, Verachteten.

V. 17. *Μὴ γίνεσθε φρόν. κτλ.* S. zu Cap. 11, 25. Wer nicht gern die Meinungen der Brüder hört, wer in allem ſich ſelbſt rathen will, der kennt nicht das Band der Vollkommenheit und ſtöret die Eintracht. Man kann vom niedrigſten Chriſten noch etwas lernen. —— *Μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδ.* Indem der Chriſt das Böſe von der Seite der göttlichen Zulaſſung, und inſofern als Schickung Gottes betrachtet, wird es ihm leicht, es mit Gelaſſenheit zu ertragen. Der Friede, welchen dieſe Gelaſſenheit mit ſich führt, iſt erhebender als das Gefühl der genoſſenen Rache. —— *Προνοούμενοι κτλ.* Die Stelle iſt aus Sprüchw. 3, 4. *Προνοέομαι* wie prospicio heißt im Act. ſowohl als im Med.: für etwas ſorgen. *Ἐνώπιον* nach dem hebr. לִפְנֵי oder לְעֵינֵי: „nach dem Urtheile." Der Chriſt ſoll, ſoweit ſein Gewiſſen es erlaubt, ſo wandeln, daß auch die Welt keinen Anſtoß nimmt (1 Kor. 10, 32.), Aus dem Leben gegriffen iſt das, was Tertullian die Heiden von ſolchen Chriſten ſagen läßt: Bonus vir Caius Seius, tantum quod Christianus! (Tert. Apol. c. 3.).

V. 18. Der Chriſt ſoll nicht Anſtoß ſuchen, er ſoll nicht durch das, was nicht aus dem chriſtlichen Geiſt gekommen iſt, Anſtoß veranlaſſen. Daher ſpricht der Erlöſer den *μακαρισμός* nur über diejenigen, die um ſeines Namens willen verfolgt werden.

V. 19. Dieſe Ermahnung ſchließt ſich an die vorige. Um uns zu rächen, ſollen wir mit der Welt nicht in Unfrieden gerathen. Die Rache ſollen wir Gott anheimſtellen. Es giebt drei Erklärungsarten des *τόπον διδόναι τῇ ὀργῇ.* 1) *ὀργή* iſt der Zorn der Widerſacher. *Τόπον διδόναι* heißt: „aus dem Wege gehn." So Pel., Ambroſius, Baſil., Schöttg., Ammon. Im Rabb. heißt נָתַן מָקוֹם „weichen, aus dem Wege gehn." 2) *ὀργή* iſt der eigene Zorn. *Τόπον διδόναι* heißt nach dem Lat. spatium dare rei: „aufſchieben." So Bos, Surenh., Koppe. Für den Gebrauch des *τόπος* könnte man Weish. 12, 20. vergleichen. Dem Sprachgebr. am angemeſſenſten iſt es indeß *τόπον διδόναι* in der Bed. zu nehmen „Zutritt laſſen, würken laſſen," wobei dann *ὀργή* der Zorn Gottes iſt. In dieſer Bed. iſt *τόπον διδόναι* ganz gewöhnlich, während die andern beiden Bedeutungen unerweislich ſind. Joſeph., Archaeol. l. XVI.

c. 11. §. 6. ſagt: *τῷ ἐνδοιασμῷ τόπον διδόναι*. Eph. 4, 27. ſteht *τ. διαβόλῳ τόπον διδόναι*. Vgl. auch Luc. 14, 9. Plut., de ira cohibenda c. 14., hat ſogar gerade in Bezug auf den Zorn dieſelbe Redensart: *δεῖ δὲ μήτε παίζοντας αὐτῇ (τ. ὀργῇ) διδόναι τόπον*. Sonſt auch *χώραν διδόναι ὀδυρμοῖς*, Anton., Comm. l. 3. c. 6. So auch bei Ignat., ad Philad. c. 2. von den Irrlehrern: *ἐν τῇ ἑνότητι ὑμῶν οὐχ ἕξουσι τόπον*. Auch im Rabb. läßt ſich dieſer Sprachgebr. nachweiſen. Berach. c. 4. heißt es: מַה מָּקוֹם לִתְפִלָּה זו „was iſt die Veranlaſſung zu dieſem Gebete?" Der Sinn des Ap. iſt demnach, der Chriſt ſolle ruhig abwarten, was Gott ſelbſt zum Schirm der Unſchuld und zur Strafe des Böſen thun werde. Die altteſtamentl. Stelle iſt 5 Moſ. 32, 35.

V. 20. Der Ap. ſteigert noch die Pflichten des Chriſten in Bezug auf Feinde. Nicht nur nicht rächen ſoll er ſich, ſondern Liebe erweiſen. Der bildliche Ausſpruch iſt aus Sprüchw. 25, 21. 22. entlehnt. Speiſen und Tränken iſt Bild für Wohlthaten. Brennende Kohlen ſind Bild des Schmerzes. Bei den Rabb. kommt in dieſem Sinne die nach Pſ. 9, 6. 18, 9. gebildete Redensart נָתַן גֶּחָלִים וּפַחִים „Kohlen und Blitze Jemandem geben" vor. So heißt es auch in Consessus Hariri, Cons. V. p. 175. ed. Schult.: ودعني ومضى واودع قلبي جمر الغضاء „er nahm von mir Abſchied und ging und ließ in meinem Herzen glühende Kohlen der Tamariske (die lange Feuer hält) zurück." Im Arabſchah, Vita Timuri, ed. Gol. p. 126. und ſonſt öfter kommt شوى und كوى mit قلب verbunden vor, „das Herz braten und brennen," für: „Schmerzen verurſachen." Ja noch mehr ſtimmt die Redensart 4 Esra 16, 54. mit der unſrigen: ne neget nocens se peccasse, nam carbones ignis comburet super caput eius, qui se in Dominum Deum peccasse negaverit. In Pirke Av., c. 2. §. 10. ſind „Kohlen der Weiſen" ſo viel wie „ſchmerzende Stichelreden: הֱוֵה מִתְחַמֵּם כְּנֶגֶד אוּרָן שֶׁל חֲכָמִים וֶהֱוֵה זָהִיר בְּגַחַלְתָּן. Nun kann der Ausſpruch ſo verſtanden werden, als würde auf dieſe Weiſe das Strafgericht des Böſen erhöht. So verſtehen es Chryſ., Theod., Theoph., Phot., Grot., Cameron., Wetſt. u. A. Die älteren Ausll. verbinden indeß den folgenden V. ſo damit: „allerdings kommt dadurch über den Böſen ein größeres Strafgericht, doch ſoll dies nicht der Beweggrund für deinen Liebeserweis ſeyn, ſondern du ſollſt zur Ab-

ſicht haben, das Böſe durch das Gute zu beſiegen.“ Richtiger wird es aber ſeyn, wenn wir die glühenden Kohlen als das Bild des peinigenden Gefühls der Beſchämung anſehn, welches Gefühl am Ende den Widerſacher zur Abbitte nöthigt, inſofern auf die Länge kein noch ſo hartes Herz einer ſich gleich bleibenden, gelaſſenen, überall ſich vergeſſenden und unterordnenden Liebe widerſtehen kann. Gerade daſſelbe wird nachher V. 21. ohne Bild geſagt. Sehr trefflich erklären dieſen V. auf die angegebne Weiſe Aug., de doct. christ. l. III. c. 16. und Hieron., ep. 120. ad Hedib. ed. Vall. (150. in den andern Ausgaben) qu. 1. Eben ſo verſtehen den Satz Pel., Ambr., Erasm., Clarius u. A.

V. 21. Jähzorn und Bosheit iſt ein Zuſtand der Knechtſchaft. Wir werden dann vom Böſen beſiegt, wenn wir aus der Gelaſſenheit eines himmliſchen Sinnes uns herausreißen laſſen und in jene Leidenſchaften hineinſtürzen. Aber wir beſiegen das Böſe durch das Gute, wenn wir den Widerſacher durch unſere Gelaſſenheit ſelbſt zur Gelaſſenheit bringen.

Capitel XIII.

Inhalt.

Ermahnung zur Unterwerfung unter die Obrigkeit, weil dieſelbe von Gott geordnet ſei, verbunden mit der Ermahnung, überhaupt einen himmliſchen Wandel zu führen und namentlich der Liebe ſich zu befleißigen.

V. 1. Der Ap. ermahnt die Chriſten, der Obrigkeit unterthänig zu ſeyn, wie ſich ähnliche Ermahnungen auch Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13. finden. Es waren dieſelben beſonders in jener Zeit für die Chriſten ſehr wichtig. Theils konnten nämlich die Neubekehrten, da der Geiſt Chriſti ſie in eine ganz andere geiſtige Ordnung der Dinge einführte, da ſie ſich nunmehr zu Freunden, Aeltern, Mitbürgern in einem andern Verhältniſſe als früher erblickten, ja auch im Gegenſatze zu den weltlichen Verhältniſſen und Lebensweiſen oft käm-

pfend auftreten mußten, ſie konnten durch alles dieſes ſich überhaupt zu einem die alte Ordnung der Dinge umſtoßenden, übermüthigen Geiſte verleiten laſſen. Wir bemerken, wie die Reformatoren auch bei der Umwälzung ihrer Zeit ſolchen Irrthümern vorzubeugen hatten. Außerdem ſahen die Chriſten jener Zeit, weil ſie unter weltlicher Obrigkeit ſtanden, ſich oftmals genöthigt, wo ihr Gewiſſen es gebot, den Befehlen derſelben zu widerſtreben. Theils gab ihnen dies den Anſchein empöreriſcher Geſinnung, wie ſie denn auch von den Heiden als Feinde des Kaiſers und *ἀνυπότακτοι* vorgeſtellt werden (vgl. die Anſchuldigung der Juden Apg. 17, 7.), theils konnte würklich dadurch in ihnen der Wunſch erregt werden, ſich ſolcher Herrſchaft zu entledigen. Dazu kam, daß wohl auch die Judenchriſten aufrühreriſchen Geiſt in die chriſtlichen Gemeinden mitbrachten, indem die Juden, nach 5 Moſ. 17, 15. einen jüdiſchen Herrſcher verlangend, ſtets gegen die römiſche Macht ſich auflehnten (Joſeph., Archaeol. l. XVII. c. 2. §. 4. Sueton., Claud. c. 25.) und politiſch-religiöſe Schwärmer erzeugten, wie den Judas von Gamala. Das wahre Chriſtenthum aber ſtrebt nicht nach äußerer Entbundenheit und Freiheit, ſondern nach Freiheit der Seele vom Joche der Sünde (vgl. die herrlichen Worte Tertullian's im Apol. c. 1.: nihil de causa sua [religio christ.] deprecatur, quia nec de conditione miratur, scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, caeterum sedes, spem, gratiam, dignitatem coelis habere). Und wenn gleich das wahre Chriſtenthum auch in den Herrſchern den Despotismus nicht wird entſtehen laſſen, ſo wird es doch in dem Chriſten, welcher nun einmal einem despotiſchen Scepter unterworfen iſt, ſtatt Widerſtreben gegen das Böſe zu erwecken, bewürken, daß auch dieſes Joch, wie manches andere des Lebens, als von Gott getragen und zur Förderung des Seelenheils benutzt werde. Auch hier heißt es dann: *νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.* Und lehrte der Ap. eine ſolche Unterwerfung unter heidniſche harte Obrigkeiten, wie vielmehr wird ſie unter harte chriſtliche Obrigkeiten ſtatt finden müſſen! —— *Πᾶσα ψυχή* nach dem Hebr. für *ἕκαστος.* —— *Ὑπερέχων* „der Ausgezeichnete, Gewalthaber," Weish. 6, 5. 1 Petr. 2, 13. *οἱ ἐν ὑπεροχῇ κείμενοι* 2 Makk. 3, 11. — Theod.: *ἐστέον μέντοι, ὡς τὸ ἄρχειν κ. ἄρχεσθαι τῆς τ. θεοῦ*

προμηθείας ἐξήρτησεν ὁ θεῖος ἀπόστολος, οὐ τὸ τὸν δεῖνα ἢ τὸν δεῖνα ἄρχειν. οὐ γὰρ τ. θεοῦ χειροτονία τ. ἀδίκων ἡ ἐξουσία, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ τ. ἡγεμονίας οἰκονομία. εὐμενὴς μέντοι ὢν δίδωσιν ἄρχοντας τιμῶντας τὸ δίκαιον — παιδεῦσαι δὲ πλημμελοῦντας βουλόμενος κ. παρὰ πονηρῶν ἀρχόντων ἄρχεσθαι συγχωρεῖ. Chryſ.: „Der Chriſt ſage nicht: Paulus! Wie? Uns, die wir mit Chriſto herrſchen, unterwirfſt du irdiſchen Königen? Der Ap. erklärt, inſofern er dies thut, unterwirft er ſie nur Gott." Das δέ bezeichnet nur den logiſchen Gegenſatz; οὖσαι ſind „die würklich beſtehenden."

V. 2. Ἑαυτοῖς κρίμα λ. Aehnlich in 2 Petr. 2, 1. Geht wohl darauf, daß es ſchon in der Ordnung der Dinge liegt, daß jeder Aufruhr ſeine gebührende Strafe mit ſich führt. — Κρίμα λ. iſt nach dem hebr. נָשָׂא מִשְׁפָּט „Strafe leiden."

V. 3. Schon Aug. bemerkt, die heidniſche Obrigkeit ſei doch nicht ſo beſchaffen geweſen, daß ſie das chriſtlich Gute gelobt habe, ἔπαινος ſei daher die Märtyrerkrone. Ebenſo Pel., Zeger u. A. Allein P. ſpricht nur von dem Verhalten der Obrigkeit zu demjenigen, was auch dem Chriſten Sünde war, wie namentlich die Empörung. Gebe ſich der Chriſt ſolchen unchriſtlichen Sünden hin, ſo könne ihn ſein Chriſtenthum nicht ſchützen.

V. 4. Auch bei dieſem Satze muß man an die Beziehung denken, die dem Ap. vorſchwebte, nämlich auf Ruheſtörer. Bei ſolchen übe die Obrigkeit ihr Recht als ein göttliches aus. Das Schwert iſt Inſigne des Herrſchers. Bei den Talmudiſten: מַלְכָּא בָּעֵל חַרְבָּא „der König, der das Schwert trägt" Bei den alten Römern trug der Lictor das Beil vor dem Dictator, dem Conſul u. ſ. w. Die Kaiſer trugen einen Dolch als Zeichen über Leben und Tod (Sueton., Galba c. 11.; Tacit., Historiar. l. III. c. 68.), auch trugen dieſen Dolch die praefecti praetorio und oberſten Kriegsanführer. — Ὀργή bezeichnet meton. die Folge des Zorns, alſo dem Sinne nach „Strafe."

V. 5. Von beiden Seiten wird der Chriſt zum Gehorſam gegen die Obrigkeit angemahnt, von Seiten der ihr von Gott verliehenen Macht zu ſtrafen, und von Seiten ſeines eigenen Gewiſ-

ſens, welches ihm dieſen Gehorſam als unerlaßliche Pflicht vorſtellt. So ſollen die Knechte um ihres Gottes willen die Gebote ihrer Herren thun, Eph. 6, 6.

V. 6. *Φόρους τελεῖτε* kann Imper. oder Indic. ſeyn. *Λειτουργοὶ γὰρ κτλ.* Es giebt eine zwiefache Auffaſſung dieſes Ausſpruches. Man kann *λειτουργοί* im engeren Sinne von den Abgabeneinnehmern verſtehen, *αὐτὸ τοῦτο* iſt dann das Amt derſelben, *θεοῦ εἰσίν* iſt Prädicat und *θεοῦ* ſoviel als *ἀπὸ θεοῦ*: „die Abgabeneinnehmer ſind göttlich eingeſetzt, und ſind gerade zu dieſem Geſchäft da.” Das *τελεῖτε* würde dann als Imp. zu nehmen ſeyn. So Koppe. Dieſe Erklärung hat Manches für ſich. Sie paßt ſehr wohl in den Zuſammenhang und motivirt die Aufforderung zur Zahlung des Zolles. Sie war um ſo eher nöthig, da die Juden nicht nur überhaupt von den *τελώναις* ſehr gering dachten wegen der vielen Unterſchleife derſelben, ſondern auch würklich Bedenken trugen einer heidniſchen Obrigkeit Zoll zu geben (Matth. 22, 17. Judas von Gamala lehrte nach Joſeph., Archaeol. l. XVIII. c. 1.: *τὴν ἀποτίμησιν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀντικρὺς δουλείαν ἐπιφέρειν*); auch läßt ſich dann das *εἰς αὐτὸ τοῦτο* leicht erklären. Allein *λειτουργός*, ohne weiteren Zuſatz, kann doch nicht wohl gleichbedeutend mit *τελώνης* ſeyn; auch erſcheint es hier allerdings unnatürlich das *θεοῦ εἰσίν* als Prädicat zu betrachten und zu überſetzen „ſie ſind von Gott eingeſetzt.” Vorzüglicher iſt daher die gewöhnliche Erklärung, nach welcher *λειτουργοὶ θεοῦ* Prädicat der Magiſtratsperſonen überhaupt iſt, als welche Werkzeuge Gottes ſind, Gerechtigkeit auf der Erde zu erhalten, das *αὐτὸ τοῦτο* iſt das *λειτουργεῖν τ. θεῷ*. Auch bei dieſer Auffaſſung der Worte iſt es beſſer, *τελεῖτε* als Imper. anzuſehn. Die Ermahnung war nothwendig, denn es herrſchte in jener Zeit im ganzen römiſchen Reiche Veruntreuung bei den Zöllen und Abgaben überhaupt. Deſto mehr ſtachen in dieſer Hinſicht die Chriſten ab, wenn ſie, die doch Feinde der Heiden waren, in den Abgaben eine ſolche Treue offenbarten, daß Tertull. ſagt, was die Römer bei den Chriſten an Tempelabgaben verlören, gewönnen ſie durch die Gewiſſenhaftigkeit der letzteren bei den Zöllen (Tert., Apolog. c. 42. in fine). Und zwar geſchah dies ſelbſt unter heidniſcher Obrigkeit, unter einem Claudius, Nero u. A.!

V. 7. Der Chriſt unterwirft ſich jeglicher menſchlichen Ordnung, die nicht wider die göttliche ſtreitet. Vortrefflich ſpricht dies Tatian mit Beziehung auf unſere Stelle aus, contra Graecos c. 4. p. 246. ed. Bened.: *εἰ μὴ τοῖς τινῶν νομίμων συγχρῆσθαι βούλομαι, τίνος χάριν καθάπερ μιαρώτατος μεμίσημαι; προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεύς; ἕτοιμος παρέχειν. δουλεύειν ὁ δεσπότης κ. ὑπερετεῖν; τὴν δουλείαν γινώσκων. τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον ἀνθρωπίνως τιμητέον, φοβητέον δὲ μόνον τὸν θεόν. Πᾶσι* hat man nicht auf alle Arten von Obrigkeiten zu beziehen, wie Mel., Grot. u. A. wollen, ſondern auf alle Arten von Menſchen. *Ὀφειλή* die Schuld, tropiſch: die Pflicht. *Τῷ τὸν φόρον* per attract. ſtatt *ᾧ τὸν φόρον ὀφείλετε τούτῳ τὸν φόρον*; nach Winer *τῷ τὸν φόρον αἰτοῦντι*. *Τέλος* bezeichnet eigentlich die Abgaben für Waaren, *φόρος* ebenſo wie *κῆνσος* (Matth. 17, 25.) für Perſonen und Grundbeſitzung; ſonſt werden auch beide Worte vertauſcht. *Φόρος* und *τιμή* gebühren beide den Höheren, die uns vorgeſetzt ſind, *τιμή* denen, die nicht eben uns vorgeſetzt ſind.

V. 8. So wie ſchon die letzteren Worte des vorigen Verſes nicht mehr ſo ganz ſpeciell ſich auf die Obrigkeiten bezogen, ſo geht P. hier ganz in das Allgemeine über. Er will zeigen, daß die rechte lebendige Liebe die Lehrmeiſterin aller Pflichten iſt. Dieſen Gedanken knüpft er geiſtvoll an das Vorige an, indem er ermahnt, keine Pflicht ganz unerfüllt zu laſſen, außer die der Liebe, weil wir dieſe nie in ihrem ganzen Maaße erfüllen können. Trefflich ſagt Aug. (Ep. 62. ad Coelest.) zu dieſen Worten: semper debeo caritatem quae sola etiam reddita semper detinet debitorem. Redditur enim cum impenditur, debetur autem etiam si reddita fuerit, quia nullum erat tempus quando impendenda iam non sit, nec cum redditur amittitur, sed potius reddendo multiplicatur. Habendo enim redditur, non carendo. Et cum reddi non possit nisi habeatur, nec haberi possit nisi reddatur, imo etiam cum redditur ab homine, crescit in homine, et tanto maior acquiritur quanto pluribus redditur. —— *Ὁ γὰρ ἀγαπῶν κτλ.* Alle Uebertretung geht hervor aus der Liebe zu uns ſelbſt, die in Gegen=

Gegenſatz mit der Liebe Gottes an ſich und Gottes in dem Nächſten beſteht. Liebe iſt Ausleerung von ſich ſelbſt und Aufnahme des andern in uns ſelbſt, alſo vollkommene Vernichtung der Selbſtſucht, darum iſt ſie auch die Erfüllung aller Gebote. Gal. 5, 14. Matth. 22, 39. 40. 1 Tim. 1, 5. Jak. 2, 8.

V. 9. *Ἀνακεφαλαιοῦν* und *συγκεφαλαιοῦν* heißt: mehrere Zahlen in eine zuſammenziehn, alſo: mehrere Dinge in eins faſſen.

V. 10. Wie *πληροῦν* im N. T. die Bedeutung hat „ein Gebot erfüllen," ſo hat auch *πλήρ.* die Bedeutung „die Vollziehung, die vollkommene Beobachtung." Verwandt ſind die Prädicate, welche die Liebe 1 Tim. 1, 5. und Jak. 2, 8. erhält. R. Akibha nannte ähnlicherweiſe das Gebot 3 Moſ. 19, 8. כְּלַל הַגָּדֹל „der große Inbegriff." Chryſ.: „So wollen wir uns denn lieben, und ſo auch den, der uns allermeiſt geliebt hat, Gott. Menſchliche Liebe iſt voll Eiferſucht und verlangt nur Liebe für ſich. Gott aber ſpricht: Laß mich mit dir wetteifern, wer die Menſchen am meiſten lieben wird. Je mehr du ſie liebſt, deſto mehr liebſt du eben dadurch auch mich."

V. 11. Der Ap. fügt einen wichtigen Grund für den Eifer der Chriſten in der Liebe hinzu. Mit jedem Tage komme das Ende der zeitlichen Weltordnung näher heran, wo Chriſtus erſcheinen werde, deſto ernſter müſſe der Chriſt in ſeinem Wandel werden. —— *Καὶ τοῦτο* erklärt Theod. gut: *καὶ μάλιστα*, wie im Lat. idque. Ganz entſprechend iſt Hebr. 10, 25., wo ebenfalls eine Ermahnung noch erhöht wird durch den Grund der baldigen Erſcheinung Chriſti: *κ. τοσούτῳ μᾶλλον, ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τ. ἡμέραν.* —— *Εἰδέναι* heißt hier „erwägen, bedenken," wie Apg. 23, 5. — *Ὥρα* ebenſoviel wie *καιρός.* — Der Schlaf, der Zuſtand gänzlicher Ermattung und Trübheit der Erkenntniß, iſt dem Ap. öfter (1 Theſſ. 5, 6. 1 Kor. 15, 34. Eph. 5, 14.) das Bild des Lebens ohne Chriſto. Dieſe lange Nacht, die über dem Erdball lag, wurde bei der Erſcheinung des Erlöſers auf Erden zum Dämmerlicht, bei ſeiner zweiten Erſcheinung wird ſie zum hellen Tageslichte (anderwärts, wo bloß der Wandel der Gemeinde Chriſti dem der Welt gegenübergeſtellt wird, heißt es geradezu, daß die Jünger Jeſu aus der Finſterniß zum Licht gekommen ſind, Eph. 5, 8. 11. 1 Petr. 2, 9. Joh. 3, 20. 21.). Es

ließe ſich aus dem Rabb. der Terminus „Morgenröthe des Meſſias” vergleichen, womit ſie die Zeit ſeiner Erſcheinung benennen: בָּקְרוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ, Jalkut Schimeoni, Th. II. f. 26., Schöttg. Horae, II, 667. Seit der erſten Zeit, wo die Gläubigen um ihren Meſſias ſich ſammelten, war bis zur Zeit, wo Paulus dies ſchrieb, ſchon eine Reihe von Jahren verſtrichen, es war, wie Paulus meinte, der völlige Tagesanbruch ſchon ſehr nahe. — Wir finden hier beſtätigt, was auch aus mehreren andern Stellen hervorgeht (Phil. 4, 5. 1 Theſſ. 5, 6. Hebr. 10, 25. 37. Offb. 22, 12.), daß die Apoſtel die Ankunft des Herrn bald erwarteten. Der Grund davon lag zum Theil in der allgemeinen Erſcheinung, daß der Menſch ſich gern den Gegenſtand ſeiner Hoffnung in der Nähe denkt, theils darin, daß der Erlöſer häufig ermahnt hatte, in jedem Augenblicke auf jene Kataſtrophe gefaßt zu ſeyn (Matth. 24, 42. 25, 13. Luc. 21, 34—36.) und auch — nach dem Sprachgebrauche der Propheten, die Gerichte und Segnungen Gottes als eilend darzuſtellen (Jeſ. 46, 13. 51, 5. 60, 22. Offb. 1, 1. 22, 6. 7. 12. 20.) — die Periode als bald bevorſtehend geſchildert hatte, Matth. 24, 29.

V. 12. Ἡμέρα ſteht hier nicht für ἡμέρα τ. κυρίου, ſondern nur bildlich. Der Sinn iſt: Die Dunkel der Sünde und des Elendes, die uns umhüllen, ſo lange Chriſtus noch nicht erſchienen iſt, werden bald aufhören, ſchon jetzt fängt gleichſam der Tag an anzubrechen und jene Dunkel zu verſcheuchen. So müſſen denn auch wir Kriegeswaffen tragen, welche dem Lichte des Tages entſprechen. Dann, wenn Chriſtus unſer Herr erſcheint, wird alles Heiligkeit und Liebe ſeyn, ſo ziemt es uns denn auch jetzt ſchon ſolche Waffen anzulegen.

V. 13. Am Tage ſcheut man ſich Unzucht und offenbare Sünde zu treiben (Erasm.: nox vacat pudore). Die meiſten Ausleger, Theod., Pelag. u. A., geben daher dieſen Sinn Pauli an: „Laßt uns nicht mehr den Sünden uns hingeben, wie wir früher meinten unter dem Schirme der Nacht dies thun zu können, ſondern laßt uns ſo der offenbaren Sünden uns enthalten, als lebten wir bloß im hellen Tageslichte.” Doch dieſer Sinn iſt ſehr matt. Beſſer werden wir ἡμέρα hier tropiſch als Bezeichnung des ſittlichen Lichtreiches anſehen. Belege für die von Paulo genannten ſündlichen Sitten der Heiden, ſ. in

Meiners, Ueber den Verfall der Sitten der Römer; dagegen halte man die herrlichen Gemählde chriſtlicher Mäßigung im irdiſchen Genuſſe, der, wo er ſtatt findet, durch Erheben der Seele zum Himmliſchen, durch geiſtliche Geſpräche und Geſänge, geheiliget wird, ſ. Tertull., Apolog. c. 39., vgl. Minut. Fel., Octav. c. 12. §. 5. 6. Indem der Heide Cäcilius hier die ihm ſo traurig erſcheinende Enthaltſamkeit der Chriſten ſchildert, und ſie — da der natürliche Menſch nur ſieht was die Chriſten von ſeinen Gütern entbehren, das Neue aber was ſie im Verborgenen genießen, nicht kennt — wegen ihres freudloſen Lebens bedauert, ſetzt er hinzu: ita nec resurgitis miseri, nec interim vivitis.

V. 14. Wiewohl ἐνδύεσθαί τινα im Griechiſchen auch geradezu heißt „Jemandem nachahmen," ſo iſt es doch wahrſcheinlicher, daß P. das Wort hier nach dem Hebr. gebraucht, wo לָבַשׁ in tropiſcher Bedeutung heißt „von etwas ganz erfüllt werden." P. fordert alſo zur innigen Gemeinſchaft der Seelen mit Chriſto auf. Gal. 3, 27. ſteht derſelbe Ausdruck. — Σάρξ iſt hier gleich σῶμα, ſo ſagt Joſeph., Archaeol. l. XVIII. c. 13. §. 8.: τρέπεσθαι ἐπὶ τ. συνήθη τοῦ σώματος πρόνοιαν.

Capitel XIV.

Inhalt.

Ermahnungen an die Heidenchriſten, nicht übermüthig ſondern mit liebevoller Schonung den Judenchriſten zu begegnen, welche ſich aus Manchem ein Gewiſſen machten, was dem Heidenchriſten unverfänglich ſchien. Ein jeder ſolle nur ſuchen in ſeiner eigenen Ueberzeugung recht feſt zu werden.

V. 1. Es entſteht bei Erklärung dieſes Cap. zunächſt die Frage, von welcher Gattung die ſchwachgläubigen Chriſten geweſen ſeien, von denen der Apoſtel in dieſem ganzen Capitel ſpricht. Die gewöhnliche Meinung, die ſich auch am erſten aufdrängt, iſt die,

daß es Judenchriſten geweſen ſeien, welche aus dem Judenthum in das Chriſtenthum eine ängſtliche Gewiſſenhaftigkeit mitgebracht hatten. Und zwar meinten Clem. Alex. und Aug., daß dieſe beſorgte Aengſtlichkeit nur auf den Genuß des von heidniſchen Opfern übrig gebliebenen Fleiſches ſich erſtreckt habe. Chryſ. dagegen, Orig., Theod., Hier. meinen, ihre Gewiſſenhaftigkeit habe ſich auf alle im Geſetze verbotene Speiſen bezogen. Am richtigſten iſt es wohl beides nicht zu trennen, indem der gewiſſenhafte Judenchriſt, wenn er in einem Stücke ängſtlich war, es leicht auch in dem andern ſeyn konnte. Aus V. 5. ſehen wir, daß dieſe Partei ſelbſt gewiſſe Tage, die bei den Juden heilig geachtet wurden, heilig achteten. Eine gleiche Polemik und mit gleichen Waffen führt der Apoſtel 1 Kor. 8. Eine andere Anſicht jedoch über die hier vom Apoſtel geſchilderten Schwachgläubigen iſt die, daß es asketiſch geſinnte Judenchriſten waren, welche aus beſonderem Beſtreben nach Reinheit ſchon im Judenthum überhaupt allen Fleiſchgenuß aufgegeben hatten. Dieſe Erklärung findet ſich ſchon bei Pelag., bei Einigen die Erasm. beſtreitet, und unter den Neueren iſt ſie von Koppe und Eichhorn (Einleit. ins N. T. Bd. III. S. 222.) vertheidigt worden. Allerdings iſt es wahr, daß um die Zeit Chriſti unter den Griechen und Römern ſowohl als unter den Juden viele ernſter geſinnte Menſchen, die eine beſondere Reinigkeit anſtrebten, ſich des Genuſſes des Fleiſches überhaupt enthielten. Unter den Heiden verbreitete die damals aufblühende neu-pythagoräiſche Schule dergleichen asketiſche Geſinnungen, unter den Juden hatten theils die Eſſäer ſich die Enthaltung vom Fleiſchgenuß zum Geſetz gemacht, theils gab es auch andere Juden, welche ſo ſtrengen asketiſchen Grundſätzen folgten, wie denn Joſephus (in vita sua, c. 3.) fromme jüdiſche Prieſter erwähnt, die ſich nur von Feigen und Datteln nährten, und wie auch Banus, jener fromme Asket, der einſt Lehrer des Joſephus war, nur aus dem Gewächsreich ſich nährte (in vita Ios., c. 2.). In der That finden wir ſchon unter den Chriſten der erſten Zeit Asketen gleicher Art erwähnt. Orig., c. Cels. l. V. c. 49. erwähnt ſolche, die zu ſeiner Zeit lebten. In den canones apost., canon L. werden die Geiſtlichen, welche bloß aus asketiſchen Rückſichten den Gebrauch des Fleiſches und Weines vermieden, von denen unter-

ſchieden, welche dieſen Gebrauch würklich für ſündlich hielten, und dieſe letztern werden verdammt. Eines ſtrengen chriſtlichen Asketen geſchieht auch in Mark Aurels Zeiten unter den Martyrern Erwähnung (Euſeb., Hist. eccles. l. V. c. 3.). Derſelbe wurde aber von andern Chriſten vermocht, mit Dankſagung die von Gott verliehenen Gaben zu genießen. Clem. Alex., Paedag. l. II. p. 148. ed. Sylb. erzählt, daß der Ap. Matthäus mit unter die Klaſſe der Asketen gehört habe. — Ungeachtet alles deſſen hat es jedoch keine Wahrſcheinlichkeit, daß die pauliniſche Polemik hier gegen eine ſolche asketiſche Partei gerichtet ſei. Die hier geſchilderte Partei wird als ſchwach im Glauben dargeſtellt, ſo daß die andern hoffärtig auf ſie herabblicken. Dies war nicht der Fall bei jenen Asketen. Nicht nur unter Heiden und Juden wurden dieſelben als Menſchen einer höheren Ordnung angeſtaunt und bewundert, keinesweges aber verachtet, ſondern auch unter den Chriſten wurden jene Asketen als Menſchen angeſehen, welche es ſich mit beſonderem Ernſt angelegen ſeyn ließen, eine treue Nachfolge Chriſti zu beobachten. Auf der andern Seite fiel es auch jenen Asketen nicht ein, Andere zu verdammen, welche ſich nicht eine eben ſo ſtrenge Lebensart erwählten als ſie, vielmehr glaubten ſie, daß nur Einige zu einer ſo beſonderen Strenge berufen ſeien. Endlich würde P. hier, wenn er von Asketen ſpräche, ſich gewiß nicht an die Nicht-Asketen mit Ermahnungen zur Schonung und Milde wenden, ſondern jene Asketen ſelbſt angreifen und es hart tadeln, wenn ſie Andere verdammten, oder überhaupt ſie ſtrafen, wenn ſie beſonderen Werth auf eine ſolche Askeſe legten, wie er denn im Briefe an die Koloſſer gegen eine hochmüthige ſelbſtgerechte Askeſe mit ernſter Entſchiedenheit ſpricht (Kol. 2, 21—23.). Hätte Paulus eingebildete Asketen vor ſich gehabt, ſo hätte er ſicher die Quelle ihrer Geſinnung angegriffen, und nicht bloß über die äußeren Verhältniſſe ſich verbreitet. —— Ἀσθενὴς τῇ πίστει. Derſelbe Ausdruck findet ſich 1 Kor. 8, 11. 12., vgl. 1 Kor. 9, 22. in Bezug auf denſelben Gegenſtand. Der Heide konnte keine Bedenklichkeit dabei finden, wenn Paulus ihn lehrte, alles was Gott geſchaffen habe, mit Dank gegen den Geber zu genießen. Bei dem Iſraeliten gehörte aber ein längeres Leben im chriſtlichen Glauben dazu, um allmählig in der Ueberzeugung ſich immer mehr zu begründen, daß er mit dem Geſetze gar nichts mehr

zu ſchaffen habe. Iſt nun zwiſchen zwei Uebeln zu wählen, ſo iſt es beſſer, aus mißverſtehender Treue ſich Sorge zu machen, als aus mißbrauchendem Leichtſinn ſich über alles hinwegzuſetzen; darum behandelt auch P. jene Schwachen mit ſo viel liebender Zartheit. — *Προςλαμβάνεσθαι* heißt hier „zum Umgange zulaſſen," welches aber ex adiuncto ſoviel iſt wie „liebevoll behandeln, ſich jemandes annehmen." Vgl. Cap. 15, 7. Eben ſo daſſelbe Verbum in den LXX. Pſ. 65, 4. 63, 24. 1 Sam. 12, 2. Auch im ſpäteren Griech. ſcheint *προςλαμβάνειν* geradezu „nachſichtig, liebevoll behandeln" geheißen zu haben. Im Lukian, de non credendo calumn. c. 17. p. 147. ed. Reiz. T. III. findet ſich die Stelle: *ὑπολαμβάνοντες οἱ κόλακες τ. μειρακιώδη τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐπιθυμίαν.* Hier heißt *ὑπολαμβ.* offenbar „nachſichtig ſeyn, ſchmeicheln." Der Scholiaſt nun erklärt es durch *προςλαμβάνειν.* Krebs will es gleichbedeutend nehmen mit *ἀναλαμβάνω* und dieſes in dem Sinne „beſſern, umſtimmen," in welchem Falle Gal. 6, 1. zu vergleichen wäre. Allein jene Bedeutung des *ἀναλαμβάνω* iſt an die Präp. *ἀνά* geknüpft, welche mehrern Verben die Bedeutung des Verbeſſerns mittheilt (S. Wyttenb., Comm. in Plut., T. VI. P. I. p. 76.). Gewiß nicht im Geiſte der Liebe Jeſu und der Liebe Pauli beſtreitet Calov zu dieſer Stelle diejenigen Lutheraner, welche aus dieſem Ausſpruche den Beweis führten, der Lutheraner dürfe den Calviniſten nicht verketzern, wogegen Calov der Meinung iſt, auch nicht einmal begrüßen dürfe man ihn, nach 2 Joh. V. 10. —— *Μὴ εἰς διακρ. διαλογισμ.* kann dreifach erkärt werden. *Διακρίνω* heißt „beurtheilen," danach könnte es heißen „nicht zur Beurtheilung der Gedanken," ſo daß P. das Richten verböte. So Chryſ., Aug., Grotius u. A. Im Helleniſt. heißt aber auch das Med. *διακρίνεσθαι περί τινος* „ſich ſtreiten über etwas," danach könnte der Sinn ſeyn: „ſo daß ihr über (unweſentliche) Meinungen Streit beginnet." So Ambr., Erasm., Beza, Zeger. Oder es kann *διακρίνεσθαι* heißen „zweifelhaft ſeyn," danach könnte *διάκρισις* heißen „die Bedenklichkeit." Es könnte nun aber unter Bedenklichkeit entweder die des Schwachgläubigen gemeint ſeyn, der in ſeinem Gewiſſen unruhig wird, oder die des Starkgläubigen, der zweifelhaft wird, ob er jenen als einen Bruder anerkennen ſolle. Auf dieſe letztere Weiſe faßt es der

Syrer, Chr. Schmid, Koppe auf, auf die erſtere Luth., Cocc., Bengel u. v. A. Unſtreitig iſt es dem Zuſammenhange am angemeſſenſten zu überſetzen: „damit nicht etwa der Andere in ſeinen Ueberzeugungen irre werde, ohne doch Glaubenskraft zu beſitzen, eurer Ueberzeugung zu folgen.“ Es iſt dann erläuternd dazu V. 23. *Διαλογισμοί* kann in ſeiner allgemeinen Bedeutung „Gedanken“ genommen werden. Uebrigens drückt ſich P. concis aus; das *εἰς* bezeichnet die Folge: „ſo daß nicht daraus entſtehen.“ Vgl. z. B. C. 6, 19.

V. 2. Dieſen Vers führen beſonders diejenigen für ihre Meinung an, welche an Asketen denken. Allein man kann auch leicht dieſe Worte auf die gemeinſchaftlichen Mahlzeiten der Chriſten beziehen, bei welchen die Judenchriſten lieber gar keine Fleiſchſpeiſen aßen, aus Furcht Unreines zu genießen.

V. 3. *Κρίνειν* hier wieder gleich *κατακρίνειν*. — Dadurch, daß auch jener Schwachgläubige die Vergebung ſeiner Sünde und damit den Frieden Gottes erhalten hat, hat Gott ihn für den Seinen erklärt und ihm ſich gnädig bewieſen; wie wollte nun der Menſch ſich härter beweiſen als Gott?

V. 4. *Στήκω* und *πίπτω* „ſtandhalten Il. 11, 348. und fallen“ tropiſch in Bezug auf den Glauben; dies ſchließt dann auch in ſich das: „beſtehen, für gerecht erklärt werden vor Gericht; verurtheilt werden.“ Es ſind die häufig in den Pſalmen vom Stehen und Fallen und Stehend-Erhaltenwerden durch Gott vorkommenden Bilder zu vergleichen, Pſ. 40, 3. 56, 14. 116, 8. 31, 9. Der Dativ iſt der Dativ des Urtheils, Winer, 3te Aufl. S. 175. —— *Δυνατὸς γὰρ κτλ.* Gott kann ihm die Kraft ſchenken und als der oberſte Richter erklären, daß er ins Reich Chriſti eingehen dürfe, auch wenn er noch jenen ſchwachen Glauben haben ſollte, und die Menſchen ihn deswegen für verworfen erklären ſollten. Chryſ.: *οὐ γὰρ ἐπεὶ ἄξια τοῦ μὴ κρίνεσθαι ποιεῖ, διὰ τοῦτο κελεύω μὴ κρῖναι ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἀλλότριός ἐστιν οἰκέτης, τοῦτ᾽ ἔστιν οὐ σὸς ἀλλὰ τοῦ θεοῦ, εἶτα παραμυθούμενος αὐτὸν πάλιν, οὐκ εἶπεν, ὅτι πίπτει, ἀλλὰ τί; στήκει ἢ πίπτει. ἂν δὲ τοῦτο ἂν δὲ ἐκεῖνο ᾖ, τῷ δεσπότῃ διαφέρει ταῦτα . . . . ταῦτα δέ,*

εἰ μὴ τ. σκοπὸν πάλιν τ. Παύλου κατίδωμεν, βουλομένου μὴ πρὸ καιροῦ τοῦ προσήκοντος ἐπιτιμᾶσθαι αὐτούς, σφόδρα ἀνάξια τῶν Χριστιανῶν τῆς κηδεμονίας ἐστίν. ἀλλ᾽ ὅπερ ἀεὶ λέγω, τ. γνώμην ἐξετάζειν δεῖ μεθ᾽ ἧς λέγει.

V. 5. Hier zeigt es ſich deutlich, daß P. von ängſtlichen Judaiſten ſpricht, welche den Sabbath, den Neumond und andere jüdiſche Feſte nicht aufgeben können (Kol. 2, 16. Gal. 4, 10.). Ganz gezwungen Koppe: „Einige glaubten nur an gewiſſen Tagen ſich der Fleiſchſpeiſen enthalten zu müſſen.“ Wollte man auch dieſen Satz auf Asketen beziehen, ſo müßte man an horoſkopiſche Beſtimmungen der Tage denken. — *Παρά* wie häufig in der Vergleichung bedeutet den Vorzug. *Κρίνειν* möchte wohl hier beidemale in der Bedeutung zu nehmen ſeyn „auswählen,“ 2 Makk. 13, 15. Joſeph., Archaeol. l. XI. c. 3. §. 10. — *Πληροφορεῖν* auch bei Profanſcribenten „erfüllen, beſtimmt überzeugen.“

V. 6. *Φρονεῖν*, welches eigentlich heißt „auf etwas bedacht ſeyn,“ hat hier die Bedeutung von *παρατηρεῖν*, das in der Parallelſtelle Gal. 4, 10. ſteht. — *Εὐχαριστεῖν* kann im engern Sinne ſich auf das unter den Juden und daher auch unter den erſten Chriſten gewöhnliche (1 Tim. 4, 3. 4. Juſtinus M., Apol., Tert., Apologeticus) Tiſchgebet beziehen, oder im weiteren überhaupt auf die dankbare Geſinnung des Genießenden. Der Sinn iſt: Das äußere Werk iſt weder gut noch ſchlecht, es kommt bei allem auf die Geſinnung an.

V. 7. Der Chriſt lebt nicht mehr nach eignem Gutdünken, er iſt ein Knecht Chriſti (Röm. 6, 18.) geworden, was er daher auch thue, das erwägt er vor ſeinem Herrn, und entſtehen ihm dabei keine Gewiſſensrügen, ſo kann er es ohne Verſuchung thun. — *Ζῆν τινί* heißt auch bei den Griechen „in ſteter Beziehung, Rückſicht auf Jemanden leben.“ S. oben zu C. 6, 10. Selbſt ſeinen Tod, das wichtigſte, erwägt der Chriſt nicht bloß in der Beziehung auf ſich ſelbſt, ſondern in Beziehung auf den Herrn. Davon giebt P. ſelbſt ein ſo ſchönes Beiſpiel in Phil. 1, 23. 25.

V. 8. Großer, dem natürlichen Menſchen fremder Gedanke! Das geſammte Seyn des Erlöſeten hat zum Centrum aller ſeiner Bewegung, zum Strebepunkte alles ſeines Wollens — den Erlöſer. — *Εἶναί τινος* „von Jemandem abhängig, Je-

mandem zugehörig ſeyn, inſofern unſer ganzes Seyn in Beziehung auf ihn ſteht," vgl. 2 Tim. 2, 19.

V. 9. Nach äußeren und inneren Gründen iſt ἀνέστη für Gloſſem des ungewöhnlichen ἔζησεν zu erklären, wie dies auch aus der dritten Lesart ἀνέζησε hervorgeht, welche ebenfalls Erläuterung des ἔζησε iſt. Auch das καί vor ἀπέθανε iſt, nach äußern und innern Gründen, für unächt zu erklären, und nur in Folge des Gloſſems ἀνέστη entſtanden. Ζῆν könnte hier allerdings „auferſtehn" heißen, da im Hebr. häufig die Simplicia ſtehen, wo wir Compoſita ſetzen; allein dem pauliniſchen Lehrbegriff wird es angemeſſener ſeyn, wenn wir ζῆν hier im emphatiſchen Sinne von dem Zuſtande der Verherrlichung des Erlöſers verſtehn. „Der erniedrigte Chriſtus iſt darum geſtorben und ein für allemal zum verklärten, verherrlichten Leben gelangt. . ." Vgl. Röm. 6, 10. Seit dies Erlöſungswerk vollendet iſt, iſt Chriſtus Herr aller derer, welche ins Reich Gottes eingehen, und zwar nicht bloß ſo lange ſie hier auf Erden wallen, ſondern auch jenſeits (τῶν νεκρῶν).

V. 10. Das erſte σύ geht auf den Schwachgläubigen, das andere auf den Heidenchriſten. — Iſt nun Chriſtus unſer Herr, ſo dürfen wir nicht Brüder, welche nur im Unweſentlichen ſich entfernen, vom Reich Gottes ausſchließen, bevor Er Gericht gehalten hat.

V. 11. 12. Die allgemeine Wahrheit, daß Gott über einen Jeglichen Gericht halten wird, eindrücklicher zu machen, gründet ſie Paulus auf ein altteſtamentliches Citat, Jeſ. 45, 23.

V. 13. Paulus geht noch weiter in ſeinen Anforderungen an die Starkgläubigen. Er hatte bisher nur beide Partheien dahin vermögen wollen, ſich nicht wechſelſeitig zu verdammen. Nunmehr fordert er von den Starkgläubigen ſogar, daß ſie, um der ſchwächeren Brüder willen, aus Liebe ſelbſt das Adiaphoron laſſen ſollten, was ſie meinten thun zu dürfen. Sie ſollten nämlich, wenn ſie bemerkten, wie es den Bruder ſchmerze und ihm anſtößig ſei, daß ſie Opferfleiſch oder etwas anderes genöſſen, was dieſem verboten erſcheine, lieber ſelbſt den Genuß eines ſolchen Adiaphoron unterlaſſen. Die Geſinnung, die P. in dieſen Ermahnungen blicken läßt, zeigt, welchen Einfluß der chriſtliche

Glaube auf ihn gehabt hatte, ihn nachſichtig und demüthig zu machen, denn erwägen wir ſeinen natürlichen Charakter, ſo können wir wohl denken, daß er dieſemnach eher über die Aengſtlichen und Schwachen ſich erzürnt und ſie mit Härte behandelt hätte. Aber der Geiſt Chriſti hatte ihn gelehrt ſchwach zu werden mit dem Schwachen, ſo daß er 1 Kor. 8, 13. ſagt: „Darum, ſo die Speiſe meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleiſch eſſen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgere.“ Und nur ſo kann auch in der chriſtlichen Gemeinde, die ja doch ſtets nur aus ſolchen beſteht die tragen, und ſolchen die getragen werden, das Band der Vollkommenheit und der Friede beſtehn, wenn das Kind zum Mannesalter ſtrebt und der Mann zum Kinde wird. Dieſes wechſelſeitige ſich Unterordnen und Dulden iſt ein ſegensreiches Heilmittel für den Uebermuth. —— *Κρίνατε.* Eine Antanaklaſis; *κρίνειν* heißt hier „ſich vornehmen, beſchließen,“ ſo Apg. 16, 15. 20, 16. 1 Kor. 7, 37. und öfter.

V. 14. *Πέπεισμαι ἐν κυρίῳ.* Der Chriſt iſt eines höhern Grades der Ueberzeugung fähig, als der natürliche Menſch. Ihm können Wahrheiten im Lichte einer höheren Erleuchtung gewiß werden, ſobald er dieſelben im Bewußtſein ſeiner Gemeinſchaft mit Chriſto erkennt. —— *Κοινός* „das Unreine,“ Apg. 10, 14. 28. 11, 8, im Gegenſatze zu *ἅγιος* „das Abgeſonderte.“

V. 15. *Λυπεῖν τινά* „Jemandem wehe thun.“ —— *Ἀπόλλυε.* Es giebt eine zwiefache Erklärung dieſes Worts. 1) *ἀπολλύειν* wie das Lat. perdere für cruciari. Bei Ariſtoph. z. B. findet ſich ſo gebraucht *ἀπολοῦμαι*, Nub. v. 790., *ἀπολῶ*, Plutus v. 65. 68., auch *ἀπολεῖς με.* So Elsn. 2) kann *ἀπολλ. ἀφορμητικῶς* genommen werden und zwar dies wieder auf zwiefache Art. Paulus kann ſagen wollen: Wenn du deinen Bruder durch deinen harten Tadel zurückſtößeſt, ſo wird er am ganzen Chriſtenthum irre und wendet ſich, weil er einmal noch ſo ſehr an Beobachtung des Geſetzes hängt, wieder zum Judenthum. So faſſen es Theoph., Oek., Grot., Tayl. u. A. Oder aber P. kann auch ſagen wollen: Verleite ihn nicht, daß er gegen ſein Gewiſſen genießet und dadurch von Gott verurtheilt werden muß, weil alles Sünde iſt, was wider das Gewiſſen gethan wird. So Orig., Theod., Beng., Limb. u. v. A. Dieſe letztere Auffaſſung wird beſtätigt durch 1 Kor. 8, 11. und Röm. 14, 20. —

Das ὑπὲρ οὗ κτλ. ſetzt P. hinzu um anzuzeigen, wie wenig dies ein Nachahmen Chriſti wäre, da Chriſtus der Herr für dieſelbe Seele, der zu Liebe man nicht einmal einen kleinen Anſtoß aus dem Wege räumen will, geſtorben iſt.

V. 16. Ἀγαθόν erklären Chryſ., Theoph., Ambr., Erasm. u. A. allgemein von der chriſtlichen Religion, welche verläſtert werde, wenn über ſo geringe Dinge Streit entſtehe. Beſſer nehmen es Orig., Pel., Theod., Beng., Clar. im engeren Sinne, und erklären es von der geiſtlichen Freiheit, deren die Starkgläubigen genoſſen, und die ein großes Gut war, was ihnen aber genommen werden oder doch geläſtert werden konnte, wenn ſie dabei nicht liebend und weiſe waren. Dieſe Bedeutung paßt ſchön in den Zuſammenhang und 1 Kor. 10, 29. 30. drückt ſich Paulus ähnlich aus.

V. 17. Βασιλεία τ. θεοῦ ſteht hier ſubjective und bezeichnet das Leben des Menſchen darin. Aehnlich iſt 1 Kor. 4, 20. Gegen die Judaiſten behauptet Paulus, daß äußere beſtimmte Beobachtungen nicht den Eintritt ins Reich Gottes bewürken, auch nicht das Gehören in daſſelbe und den Zuſammenhang damit ausmachen. Gegen die übermüthigen Heidenchriſten, daß ſie, wenn ſie gewiſſe äußere Gebräuche, die an ſich gleichgültig wären, mitmachten, auch nicht dadurch aus der Verbindung mit Chriſto und den Gläubigen heraustr äten. Er lehrt alſo die große Wahrheit, daß äußere Formen und Beobachtungen weder dem Chriſtenthum zu entfremden noch den Menſchen zu demſelben zu bringen vermögen. Wo der Geiſt waltet, da iſt Freiheit. Wo waltet aber der Geiſt? Wo darf alſo auch allein auf eine ſolche Freiheit Anſpruch gemacht werden? Da wo die folgenden Eigenſchaften ſind, wo die δικαιοσ., die εἰρήνη und χαρά ſind, durch welche es ſich ausweiſet, ob Jemand dem Reiche Chriſti innerlich und wahrhaft angehört. Gehört aber Jemand demſelben noch nicht ſo an, ſo iſt auch dieſe göttliche Freiheit für ihn noch nicht da. Das ἐν πνεύμ. kann bloß auf χαρά oder auf alle drei Eigenſchaften gezogen werden. Im erſteren Falle dient es zur beſonderen Unterſcheidung jener milden innerlichen Heiterkeit des Chriſten von der unreinen Luſtigkeit des natürlichen Menſchen. Δικαιοσύνη, Heiligkeit. Wo dieſe Beſchaffenheiten im Innern des

Menſchen vorhanden ſind, kommt es nicht ferner auf äußere Formen an.

V. 18. Da der Menſch, vermöge ſeiner natürlichen Verwandtſchaft mit Gott, erkennt, daß jener ſittliche Zuſtand, welchen das Chriſtenthum hervorbringt, das Ziel der menſchlichen Entwickelung iſt, ſo kann er nicht umhin, jene Früchte des chriſtlichen Glaubens anzuerkennen.

V. 19. *Εἰρήνη* iſt hier vom friedlichen einträchtigen Verhalten zu verſtehen, da vorher von dieſem die Rede war. Das Wort *οἰκοδομή* iſt aus dem den Apoſteln gewöhnlichem Bilde zu erklären, nach welchem ſie den Wandel im Geiſte mit einem Gebäude vergleichen, das allmählig an Feſtigkeit gewinnt. So iſt es denn auch allerdings ſoviel als *τὸ σύμφερον*, wie es die griech. Ausleger erklären. Der eine Chriſt ſoll zum geiſtlichen Wachsthum des andern beizutragen ſuchen.

V. 20. *Καταλύειν*, in Bezug auf das *οἰκοδομή* gebraucht, heißt „niederreißen, zerſtören." *Ἔργον θεοῦ* bezeichnet die Würkungen Gottes an dem Innern der Menſchen, wie auch in andern Stellen; 1 Kor. 9, 1. nennt P. die gläubigen Korinther *ἔργον μου ἐν κυρίῳ*. Der geiſtlich geſinnte Chriſt wird, vermöge der an ihm thätig geweſenen Würkſamkeit Gottes, daher auch *οἰκοδομὴ θεοῦ* genannt, 1 Kor. 3, 9. Dieſes Werk Gottes ſtört jener Starkgläubige, indem er die Gewiſſen irre macht. Chryſ.: *ἔργον θεοῦ. τὸ σωτήριον τ. ἀδελφοῦ οὕτω καλῶν κ. ἐπιτείνων τὸν φόβον, κ. δεικνὺς ὅτι τοὐναντίον τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ, οὗ σπουδάζει, ποιεῖ. οὐ γὰρ μόνον οὐκ οἰκοδομεῖς, φησίν, ἃ νομίζεις, ἀλλὰ καὶ καταλύεις, κ. οἰκοδομὴν οὐκ ἀνθρωπίνην ἀλλὰ θεοῦ, κ. οὐδὲ μεγάλου τινὸς ἕνεκεν ἀλλὰ πράγματος εὐτελοῦς.* — Ueber das *διά* vor *προςκόμματος* ſ. C. 2, 27. S. 99 fg. des Comm.

V. 21. Vgl. 1 Kor. 8. — codd. AC. 67., Syr., Arab., Kopte, Orig., Aug. laſſen *σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ* aus. Auch ſteht es in der That hier ſo müßig, daß es bloß ein doppeltes Gloſſem von *προςκόπτει* zu ſeyn ſcheint.

V. 22. *Σὺ πίστιν κτλ.* Chryſ.: *θέλεις μοι δεῖξαι ὅτι τέλειος εἶ; μὴ ἐμοὶ δείκνυε, ἀλλ' ἀρκείτω τὸ συνειδός.* Pelag.: sic manduca, ut nemo tuo infirmetur exemplo. —

Μακάριος κτλ. Chryſ.: *πάλιν τὸν ἀσθενοῦντα πλήττει, καὶ δείκνυσι τούτῳ ἀρκοῦντα στέφανον τὸν τοῦ συνειδότος.*

V. 23. Die Stelle muß im Zuſammenhange mit dem Vorhergegangenen erklärt werden. Nur nach Maaßgabe der Erkenntniß, die uns von etwas zu Unterlaſſendem wird, können wir Verſchuldung tragen. Wer nicht die Ueberzeugung hat, daß die eine oder die andere Handlung oder Unterlaſſung Sünde iſt, mag immerhin handeln oder unterlaſſen. Jedoch iſt hierbei zu berückſichtigen, daß es auch des Menſchen Verſchuldung ſeyn kann, wenn er in der Erkenntniß mangelhaft iſt.

V. 24. Die drei letzten Verſe des 16ten Cap. gehören hierher. Sie ſtehen an dieſer Stelle im cod. Alex. und 106. codd. minusc., in den meiſten griech. Vätern, Syr., Arab. Am Ende des Briefes ſtehen ſie im cod. Vat., 3 Uncial-codd., einigen codd. minusc. und den latein. Vätern. Allerdings bezeichnen ſie den Schluß des Briefes, allerdings ſcheint der Anfang von Cap. 15. ſich unmittelbar an den Schluß von Cap. 14. anzuſchließen, allein es ließe ſich, wenn würklich die Verſe am Schluſſe des Briefes urſprünglich geſtanden hätten, gar nicht denken, wie dieſelben an den Schluß des 14ten Capitels wären übergetragen worden. Mit mehr Wahrſcheinlichkeit nehmen wir daher an, daß P. beabſichtigte, hier den Brief zu ſchließen, daß er aber nachher noch einmal auf die ihm am Herzen liegende Materie zurückzukommen ſich gedrungen fühlte und ſo noch das 15te Cap. hinzufügte. — Der Dativ *τῷ δὲ δυν.* hat kein Verbum. Es findet ein Anakoluth ſtatt, indem P. eine Doxologie des Vaters beabſichtigte, dieſelbe aber V. 27. des 16ten Cap. dem Sohne giebt. Wir haben demnach *δόξα εἰς τ. αἰῶνας* zu ergänzen. — *Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου κτλ.* *Κατά* Bezeichnung der Veranlaſſung, ſo daß es gleich „durch" iſt, wie *κατὰ θεόν* bei den Claſſikern (ſ. zu 8,27.) „durch göttliche Schickung," wo es eigentlich „zufolge" heißt, und die Art und Weiſe bezeichnet, aber dann doch auch die Würkung ausdrückt. Andere: „wie es meine Botſchaft verſichert;" oder: „der Glaube an das Evangelium." — *Ἰησοῦ* nimmt man am beſten als gen. obiect. „durch die Heilslehre vom Mittler und meine Botſchaft davon könnet ihr gekräftiget werden." — *Κατὰ ἀποκάλ.* kann dem vorangegangenen *κατά* beigeordnet werden. Paſſender aber wird es

von den ältern Auslegern untergeordnet. Der Apoſtel kommt öfters mit Wohlgefallen auf den erhebenden Gedanken zurück, daß noch vor dem Anfange der irdiſchen Weltentwickelung Gott den Plan der Erlöſung entworfen, daß alſo alles in Beziehung darauf geordnet ſei. Er ſtellt aber dieſen Heilsplan als einen verſchwiegenen dar — von dem nur etwa die Propheten etwas erkannt hätten — indem kein Menſch von ſelbſt dieſe Art der Erlöſung und Verherrlichung der Menſchheit erwartet hat. Kol. 1, 26. 2, 2. Eph. 6, 19. 1 Petr. 1, 20.

V. 25. 26. Der Apoſtel hatte wohl zuerſt beabſichtigt, die Zeit der Erſcheinung Chriſti, durch welche jener Heilsplan erſt offenbar wurde, abſolut jener früheren Zeit gegenüberzuſtellen. Da erinnerte er ſich der altteſtamentlichen Weiſſagung, welche ſchon vorahnend dieſen Heilsplan ausgeſprochen, und ſchließt durch das *τε*, welches einige codd. mit Unrecht weglaſſen, das Zeugniß der *γραφαὶ προφητικαί* an. Das *κατ' ἐπιταγήν* wird beſſer zu *φανερ.* gezogen. Das Prädicat *αἰώνιος* iſt wohl hier nicht ohne Abſicht geſetzt. Es bezieht ſich darauf, daß Gott, bei allen ſeinen Veranſtaltungen für die Menſchheit ewig derſelbe bleibt, ewig ſich ſelbſt gleich bleibt. — *Εἰς πάντα τὰ ἔθνη γν.* Die Ahnung und Weiſſagung jener großen Heilsplane war nur Einem Volke anvertraut, die Realiſirung derſelben gehört dem ganzen Geſchlechte an.

V. 27. Der Gedanke, daß Gott von Ewigkeit her jenen Plan und den ganzen Verlauf ſeiner Realiſirung geordnet, konnte den Apoſtel ſehr natürlich zu der Betrachtung leiten, wie wenig der kurzſichtige Menſch die Zweckmäßigkeit eines ſolchen Weltplans zu durchſchauen vermöge, und ſo kommt der Apoſtel dazu, gerade hier Gott das Prädicat des Alleinweiſen beizulegen.

Capitel XV.

Inhalt.

Abermalige Ermahnung zur Eintracht unter den Schwachgläubigen und Starkgläubigen. Paulus ſpricht über ſein Apoſtelamt, ſeine Würkſamkeit und die Beſuchsreiſe, die er zu den Römern machen will.

V. 1. Was der Apoſtel über das Verhältniß der Schwach- und Starkgläubigen geſagt hatte, ſchien ihm noch nicht genügend. Obwohl er ſchon den Brief geſchloſſen hatte, ſo knüpft er daher doch noch einmal an das Frühere an. — *Δυνατός* iſt auch bei Profanſcrr. „der Vermögende" und zwar in jeder Hinſicht, wie ſonſt *δεινός*. Mit *ἐν ἔργῳ κ. λόγῳ* verbunden kommt es vor Luc. 24, 19. Apg. 7, 22. Hier iſt es ſoviel als *ὁ σφοδρὸς τὴν πίστιν*. In Bezug auf den Glauben wird es auch gebraucht 2 Kor. 13, 9. Wie die homeriſche Schlacht aus Unterliegenden und Obſiegenden, ſo beſteht die Gemeinde Chriſti aus Tragenden und Getragenen. Das Beiſpiel Pauli in dem vorliegenden Falle ſehen wir aus 1 Kor. 9, 22. —— *Ἀρέσκειν τινί* iſt „probari alicui, Jemandem Beifall abnöthigen," daher heißt *ἀρέσκειν ἑαυτῷ* „ſich ſelbſt allein zu Gefallen leben, ſeinen eignen Wünſchen folgen." In Aeſchyl., Prom. vinct. v. 186. heißt es: *παρ' ἑαυτῷ δίκαιον ἔχων Ζεύς*, wozu der Scholiaſt bemerkt: *πάντα δικαίως οἰόμενος ποιεῖν, αὐτὸς ἑαυτῷ ἀρέσκων καὶ δίκαιον νομίζων εἶναι ὅπερ ἂν βούληται πράττειν*. Vergl. 1 Kor. 10, 33. 1 Theſſ. 2, 4. Gal. 1, 10. — Wahre Liebe würkt ſolche Selbſtverläugnung, weil ſie immer nur im Andern lebt.

V. 2. Das dem Andern zu Gefallen leben ſoll aber ſtets zum Endzweck haben das *ἀγαθόν* und zwar beſteht dieſes *ἀγαθόν* in der *οἰκοδομή*, wenn durch ſolches Tragen der Laſt des Bruders der geiſtliche Zuſtand deſſelben gefördert wird. S. Pauli Beiſpiel 1 Kor. 9, 19. 10, 33. Es giebt nämlich auch eine falſche *ἀρέσκεια* gegen die Menſchen, weswegen dieſes Wort zuweilen bei Profanſcrr. ſo viel wie *κολακεία* (Theophr., Charact. VI.).

V. 3. Der Erlöſer, der nicht gekommen war, daß er ſich dienen laſſe, ſondern daß er diene, iſt auch für jene Verhältniſſe den Gläubigen ein Vorbild. Die altteſtamentliche Stelle iſt aus Pſ. 69, 10., über welchen Pſ. vergl. die Anmerk. zu Cap. 11, 9. Chriſtus übernahm alles für Gottes Sache, daher lebte er nicht ſich ſelbſt zu Gefallen.

V. 4. Paulus will zeigen, daß wenn im A. B. auch nicht geradezu Belehrung für den Wandel des Chriſten iſt, vieles doch dazu benutzt werden könne. So könne jene Stelle, die zunächſt auf David, im höheren Sinne auf Chriſtum, ſich beziehet, auch dem Chriſten Anweiſung zu gottgefälligem Verhalten ertheilen. — Das *πρό* iſt partic. temp. — Verbinden wir *διὰ τ. ὑπομονῆς* mit *τ. παρακλήσεως*, ſo iſt die *ὑπομονὴ καὶ παράκλησις τ. γραφῶν* die Geduld und Beruhigung, welche uns durch das Leſen der Schrift zu Theil wird, ohne daß man gerade mit Theod. u. v. A. bei *ὑπομονή* an die in der Schrift aufgeſtellten Beiſpiele der Standhaftigkeit zu denken nöthig hat. Andere Erklärer, wie Erasm., Ammon, wollen *διὰ τ. ὑπομονῆς* mit *ἐλπίδα ἔχωμεν* verbinden, und allerdings hat dieſe Conſtruction Empfehlendes. Die *ἐλπίς* iſt hier der zuverſichtliche Hinblick auf das herrliche Ende aller Drangſal.

V. 5. Gott wird nach ſeinen Würkungen genannt, wie V. 13. V. 33. 1 Theſſ. 5, 23. Der Ap. leitet ſo wieder auf ſeinen Gegenſtand ein, von welchem ihn die Bemerkung in V. 4. abgebracht hatte. —— *Κατὰ Χριστόν.* Oek.: *ἐπειδὴ ἔνι καὶ ἐπὶ κακῷ ἀγάπη, ἐπάγει κατὰ Χριστόν.* Dann bezeichnet *κατά* den Gegenſtand der Eintracht. Beſſer aber erklärt Theod.: *διδάσκει ὡς οὐκ ἀορίστως αὐτοῖς τ. ὁμόνοιαν γενέσθαι προσεύχεται, ἀλλὰ τ. εὐσεβῆ συμφωνίαν αἰτεῖ.* Der Geiſt Chriſti ſoll das beſeelende Princip der Einigkeit ſeyn.

V. 6. Der ſchöne Erfolg jener Eintracht iſt, daß die ganze Gemeinde als ein brüderliches Chor Gott preiſet.

V. 7. Ueber *προσλαμβ.* ſ. die Anm. zu Cap. 14, 1. *Ὑμᾶς* ſtatt des gewöhnlichen *ἡμᾶς* leſen ACDEFG. *Δόξα Θεοῦ* iſt die ewige Seligkeit, Hebr. 2, 10. Röm. 5, 2. 1 Petr. 5, 4. Das Argument iſt daſſelbe wie Cap. 14, 3. Iſt Chriſtus ohne Unterſchied uns ſo gnädig geweſen, ſo wollen auch wir nicht anſtehen,

da

da wir alles nur durch Gnade empfangen haben, uns gegen unſeren Mitbruder demüthig und herablaſſend zu beweiſen.

V. 8. P. führt aus, auf welche gnadenreiche Weiſe Chriſtus würklich Juden und Heiden in das Reich Gottes eingeführt habe, jene indem die gegebenen Verheißungen in Erfüllung gingen, die Heiden indem dieſelben, ob zwar ſie ſelbſt nicht die Verheißungen empfangen, doch an der Erfüllung Antheil erhielten. So haben denn beide Geſchlechter Urſache ihre Aufnahme in das Reich Chriſti als reine Gnade anzuſehen. Calvin: ostendit qualiter nos omnes amplexus sit Christus, ubi nihil discriminis reliquit inter Iudaeos et gentes. Utrosque ex misera dissipatione collegit, collectos in regnum patris adduxit, ut fierent unus grex in uno ovili sub uno pastore. — Statt δέ leſen die beſten codd. γάρ, und anſchließen würde ſich γάρ allerdings bequemer. Indeß dürfte zu beſorgen ſeyn, daß es eben deshalb an die Stelle von δέ geſetzt wurde, welches hier einen logiſchen Gegenſatz bildet.

V. 9. Der Infinitiv δοξάσαι hängt von λέγω δέ ab. Ambroſ.: quia his nulla promissio erat, quasi indigni per solam misericordiam assumti sunt. Die Structur dieſes Satzes iſt nicht parallel genug der des vorigen. — Die Begnadigung der Heiden beſchreibt P. mit Worten des A. T., in denen ihre dereinſtige Theilnahme an Jsraels Heil verkündet wird. Die erſte Stelle iſt aus Pſ. 18, 50.

V. 10. Die unbeſtimmte Citation λέγει iſt die rabbiniſche Citationsform. Die Rabb. ergänzen רוּחַ הַקֹּדֶשׁ oder הַכָּתוּב. Die Stelle iſt aus 5 Moſ. 32, 43.

V. 11. Die Stelle iſt aus Pſ. 117, 1.

V. 12. Die Stelle iſt aus Jeſ. 11, 10.

V. 13. Schluß deſſen, was P. der Gemeinde hinſichtlich ihres eigenen Zuſtandes zu ſagen hat. Die Benennung Gottes als des Gottes der Hoffnung knüpft ſich an das eben vorangegangene ἐλπιοῦσιν. Wo der Glaube da iſt und beim Glauben geiſtliche Freude und geiſtlicher Friede, da muß auch die Hoffnung auf das zukünftige Heil lebendig ſeyn, und zwar ſo, indem der Geiſt Gottes das belebende Element der Gläubigen iſt. Theoph.: κ. προξενεῖ γὰρ ἡμῖν τ. δύναμιν τ. πνεύματος ἡ ἐλπίς, κ. πάλιν ἐν ἡμῖν κραταιοτέρα γίνεται.

V. 14. Da P. nicht Urheber und beſtellter Pfleger der römiſchen Gemeinde war, ſo wünſchte die Zartheit ſeiner Geſinnung

auch den Schatten von Verdacht zu entfernen, als habe er aus und mit Anmaßung ſich zu der ihm fremden Gemeinde gewendet. Das αὐτὸς ἐγώ ſteht dem Vorwurfe gegenüber, welcher hätte von den Römern gemacht werden können, er glaube nicht, daß ſie die verlangten Eigenſchaften beſitzen und doch ſeien dieſelben allerdings bei ihnen. Ἀγαθωσύνη kann ſpecieller die liebevolle, brüderliche Geſinnung bezeichnen (Theoph.: τὸ φιλάδελφον), wie Eph. 5, 9., oder im weiteren Sinne: die evangeliſche treffliche Geſinnung und Gemüthsrichtung, 2 Theſſ. 1, 11. Γνῶσις erklärt Chryſ. richtig für die rechte Weisheit mit Brüdern umzugehn.

V. 15. Das τολμηρότερον beziehen Calv., Beng. u. A. auf den Act des Schreibens ſelbſt, welcher dreiſt geweſen ſei, da die Römer nicht in naher Beziehung zum Ap. ſtanden. Die Meiſten aber beziehen es auf den Ausdruck, indem P. ſowohl in Cap. 14. als auch in Cap. 9. und 11. oft ſehr ſtark geſprochen hatte. Erasm. überſetzt es: paullo familiarius. Dann könnte man bei Plato vergleichen, Gorg., ed. Heind. 134.: εἴ τι καὶ ἀγροικότερον εἰρῆσθαι. Da indeß P. hernach ſich bloß auf ſeinen Beruf unter den Heiden zu predigen bezieht, ſo dürfte allerdings die erſtere Erklärung mehr in den Zuſammenhang paſſen. Ἀπὸ μέρους iſt, wie man auch das τολμηρότερον ſelbſt faſſe, Einſchränkung deſſelben. Oek.: ἀπὸ μέρους ἀντὶ τοῦ τρόπον τινά, κ. εἴ τις μὴ τ. διάνοιαν ὅλην βλέπει, ἀλλ᾽ αὐτὰς τὰς λέξεις ἐκ μέρους πολυπραγμονεῖ γυμνώσας τ. διανοίας. In dem ὡς ἐπαναμ., welches aufzulöſen in εἰς τὸ ἐπαναμ., liegt die eigentliche Abſicht von Pauli Schreiben. Er maßte ſich nicht an, Unwiſſende belehren zu wollen, er wollte nur zurückrufen, was dem Gedächtniß leicht entſchwinden kann. Zu dieſem Entſchluſſe aber eine ſolche neue Erweckung der Römer zu veranlaſſen, bewog ihn ſein Beruf als Heidenapoſtel. Oek.: δείκνυσι ὅτι οὐδὲ ἀναμνῆσαι ἂν ἐτόλμησεν, εἰ μὴ τ. ἔθνη ἐπεπίστευτο.

V. 16. Beſchreibung des hohen Geſchäfts, welches das Apoſtelamt mit ſich führt. P. bedient ſich des den erſten Chriſten gewöhnlichen Gleichniſſes, die ganze Gemeinde der Gläubigen als eine Opfergabe zu beſchreiben, welche Gott übergeben wird. So hatte P. ſchon C. 12, 1. die Chriſten ermahnt, ſich Gott als Opfer zu überlaſſen, Phil. 2, 17. nennt er den Glauben der Gemeinde das prieſterliche Opfer. Vermöge dieſes Bildes, bedient ſich denn auch der Ap. des dazu paſſenden Ausdrucks λειτουργός, deſſen

verwandte Formen in den LXX. alle zur Bezeichnung prieſterlicher Verrichtungen ſtehn. Eben ſo heißt auch ἱερουργεῖν bei Joſ. und Philo, auch bei Profanſcrr. geradezu „opfern, prieſterliche Geſchäfte verrichten.“ Hier heißt es „auf prieſterliche Weiſe verwalten.“ Aehnlich iſt der Ausdruck τ. νόμον ἱερουργεῖν 4 Makk. 7, 8. Während die jüdiſchen Prieſter den Altar reinigen, das Feuer anzünden, die Opfer ſchlachten und dann Gott darbringen, beſteht das einzige prieſterliche Geſchäft des Apoſtels in Verkündigung des Evangelii, und das darnach gebrachte Opfer ſind die Heiden. —— Ἁγιάζω wie הִקְדִּישׁ gleich προςφέρειν. Das ἐν πν. ἁγ. ſtellt dieſe Darbringung als geiſtige der äußerlichen gegenüber.

V. 17. Der Gedanke, daß er als Heidenapoſtel und Prieſter Chriſti zu der Gemeinde geſprochen, führt nunmehr den Apoſtel darauf, von dem zu reden, was ihn Gott in dieſem heiligen Geſchäfte zu Stande bringen ließ. —— Καύχησις wie Röm. 3, 27. materia gloriandi. Das ἐν Χ. Ἰ. bezeichnet, daß der Ap. ſich nur im Bewußtſeyn des Gnadenbeiſtandes Chriſti rühmt. Τὰ πρὸς τ. θεόν, dazu ergänze κατά; der Ruhm beſteht nicht in weltlichen, ſondern in göttlichen Dingen.

V. 18. Calv.: tantam mihi gloriae materiam ipsa veritas suppeditat, ut non sit mihi opus accersere falsa et aliena encomia, veris sum contentus. —— Εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, vgl. die Anm. zu C. 1, 5., ſ. ferner 1 Petr. 1, 2. 22.

V. 19. Σημεῖα und τέρατα, wenn ſie verbunden werden, ſind wohl eben ſo wenig unterſchieden als אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים. Auch Philo gebraucht ſie gleichbedeutend. Doch machen die alten Interpreten den Unterſchied, σημεῖον ſei eine ſeltene aber naturgemäße Erſcheinung, wie wenn Chriſtus plötzlich eine fieberkranke Schwägerin Petri heilt, dagegen τέρας eine nicht naturgemäße Erſcheinung, wie die Heilung des Blindgeborenen. Das ἐν δυν. πνεύμ. θ. ſehen Theod., Chryſ., Erasm. u. v. A. als untergeordnet dem vorhergehenden ἐν δυν. an, und meinen, daß P. den Grund ſeiner Wunderkraft nennen wolle. Angemeſſener ſcheint es aber mit Beza, Juſtin., Grot. u. A. es beizuordnen jenem ἐν δυνάμει. Nicht nur bewies ſich eine höhere Kraft in den äußeren Wunderthaten, ſondern noch weit mehr in den geiſtlichen Kraftäußerungen. Πληρόω τὸ εὐαγγ. „die Heilsbotſchaft erfüllen,“ d. i. „vollſtändig verkündigen,“ wie Kol. 1, 25. Vgl. über den

Ausdruck Fritzſche, Dissertt. duae etc. p. 134. Das κύκλῳ mag ſich wohl auf den Aufenthalt Pauli in Arabien beziehen, von dem er Gal. 1, 17. ſpricht. Von ſeiner Verkündigung des Evangeliums in Illyrien ſchweigt die Apoſtelgeſchichte, wie ſie ja auch z. B. nicht ſeine Gründung der Kirche in Kreta meldet.

V. 20. Zwar Eine Lehre, doch auf verſchiedene Art, lehrten die erſten Lehrer des Chriſtenthums. Wenn nun in Einer Gemeinde verſchiedene Lehrer nach verſchiedenen Typen arbeiteten, ſo konnte der Schwache oft durch die verſchiedenen Formen geirrt und verleitet werden, auf eine derſelben zu viel Gewicht zu legen, wie wir dies in der korinthiſchen Gemeinde ſehen.

V. 21. Die Stelle iſt aus Jeſ. 52, 15.

V. 22. Weil noch zu viele Heidenvölker in den ihm näher liegenden Gegenden waren, konnte der Apoſtel noch nicht den Herzenswunſch, die römiſche Gemeinde zu beſuchen, welchen er auch Cap. 1, 10. ausſprach, befriedigen.

V. 23. P. hatte bloß da würken wollen, wo noch kein Anderer ſeine Würkſamkeit geäußert hatte. Er hatte nunmehr ſchon in den wichtigſten Städten Griechenlands das Evangelium gepflanzt, in Epheſus, Korinth, Theſſalonich, Philippi, von dieſen breitete es ſich ſchnell nach den kleineren aus. So konnte denn alſo der Apoſtel ſagen, daß er jetzt für ſeine Würkſamkeit im Oſten keinen Bereich mehr habe.

V. 24. Ob der Apoſtel würklich in Spanien geweſen, dem äußerſten Punkte des Weſtens, und dort das Evangelium gepredigt hat, wie dies die Tradition der Kirche, aber eben nicht auf zuverläſſige Weiſe, behauptet, hängt davon ab, ob eine zweite Gefangenſchaft Pauli angenommen wird. In dieſem Falle — und zwar ſcheinen für die Annahme einer zweiten Gefangenſchaft mehr Gründe zu ſprechen als dagegen — könnte man alsdann wohl auch eine Reiſe nach Spanien annehmen. (Vgl. Chr. Schmid, Historia antiqua canonis V. et N. T., p. 597.). — Beim Auszuge der chriſtlichen Lehrer aus einer Stadt pflegten mehrere Brüder ſie zu geleiten, Apg. 15, 3. 17, 14. 15. 20, 38. 21, 5. P. ſetzt zu ἐμπλησθῶ noch ἀπὸ μέρους hinzu, weil der Drang des Berufes ſeinem Herzen nicht völlige Sättigung im Genuſſe zuließ. Chryſ.: οὐδεὶς με χρόνος ἐμπλῆσαι δύναται, οὐδὲ ἐμποιῆσαί μοι κόρον τ. ὁμιλίας ὑμῶν. — In Betracht der Lesart iſt noch zu bemerken, daß ſowohl ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς als γάρ hin-

ter ἐλπίζω in d. codd. ACDEFG, d. Syr., Arab., Kopt. u. ſ. w. fehlen und unſtreitig unächt ſind.

V. 25. Dies iſt die letzte Reiſe Pauli nach Jeruſalem. Von dort ward er ſodann gefangen nach Rom abgeführt.

V. 26. Makedonien und Achaja waren die beiden Provinzen, in welche die Römer ganz Griechenland eintheilten.

V. 27. Das geiſtige Heil kam von den Juden. Vgl. auch 1 Kor. 9, 11.

V. 28. *Σφραγίζεσθαι* eigentlich „verſiegeln”, dann „ſicher überliefern”; im Lat. pecuniam consignare. —— *Καρπός* iſt der Ertrag der Sammlung.

V. 29. Codd. ACDEFG, der Kopt., Aeth. u. A. laſſen *τοῦ εὐαγγελίου τοῦ* aus, welches daher für ein Gloſſem anzuſehen iſt. Der Sinn bleibt derſelbe. C. 1, 11. ſagte der Apoſtel, er hoffte ſeinen Brüdern ein *χάρισμα πνευματικόν* mitzutheilen, worüber, ſ. die Anm. dazu.

V. 30. Der Apoſtel ſah es voraus, welche ſchwere Drangſal ihn in Jeruſalem erwarten werde; wie er nun allezeit ſelbſt die Fürbitte ſich angelegen ſeyn läßt, ſo ermuntert er daher auch ſeine Mitbrüder ihm Fürbitte zu leiſten. —— *Διὰ τ. ἀγάπης τ. πνεύματος*. Chriſtliche Bruderliebe unterſcheidet ſich von weltlicher Liebe und Zuneigung, der in den Gemüthern der Wiedergeborenen einwohnende Geiſt erzeugt ſie. —— *Συναγωνίσασθαι*. Das Leben des Apoſtels war ein fortdauernder Kampf, die Waffen, deren er ſich dabei bediente, waren insbeſondere das Gebet. Ambr.: si et ipsi cupidi sint videndi Apostolum, impensius orent ut inde liberetur.

V. 31. P. ſelbſt kannte die Wuth der Juden in voraus, und noch ehe er in Jeruſalem einzog, ward ſie ihm von Weiſſagern verkündet, Apg. 21, 11. Zugleich wünſcht P. auch das Wohlwollen ſeiner chriſtlichen Brüder aus dem jüdiſchen Geſchlechte, da dieſe wegen ihrer Strenge im Ceremonialgeſetz (Apg. 21, 10.) Paulum noch immer nicht mit unbefangener Zuneigung betrachteten. Oder vielleicht wünſchte P., daß die Gaben als von Heidenchriſten kommend, liebend von den Juden aufgenommen würden und zur Gegenliebe erweckten.

V. 32. *Διά* iſt hier Bezeichnung des Zuſtandes, in welchem oder unter welchem etwas geſchieht, dem Sinne nach gleich *κατά*, 2 Kor. 8, 3.

V. 33. Ὁ θεὸς τ. εἰρήνης, ein dem Ap. beliebtes Prädicat bei Segenswünſchen, ſ. 16, 20. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 9. 1 Theſſ. 5, 23.

Capitel XVI.

Inhalt.

Begrüßungen und fromme Wünſche.

V. 1. Kenchrea iſt der Hafenplatz bei Korinth nach Kleinaſien hin. Die Diakoniſſen hatten in den Gemeinden dieſelben Verrichtungen wie die Diakonen, nur daß ſie insbeſondere mit dem weiblichen Geſchlecht ſich beſchäftigten. Durch ſie wurde in der erſten Zeit das Chriſtenthum auf verdachtloſe Weiſe in den Schooß der heidniſchen Familien gebracht.

V. 2. Das ἐν κυρίῳ zeigt an, wie beim Anblick der Schweſter in der Gemeinde ſogleich das auf den Herrn gegründete geſchwiſterliche Bewußtſeyn erwachen müſſe. Der Ap. erklärt es ſogleich durch ἀξίως τ. ἁγίων. —— Προστάτις eigentlich „Vorſteherin,“ dann „Patronin, Verſorgerin.“

V. 3. Πρίσκα ſtatt des Verkleinerungswortes (ὑποκοριστικόν) Πρισκίλλα ſteht 2 Tim. 4, 19. Priska und Aquilas, von jüdiſcher Abkunft, waren durch das Edict des Kaiſer Claudius wegen Verbannung der Juden von Rom vertrieben worden. Ob ſie damals ſchon zum Chriſtenthum übergetreten waren, oder erſt ſpäter bekehrt wurden, läßt ſich nicht mit völliger Gewißheit ſagen. In Korinth miethete ſich Paulus in ihrem Hauſe ein, weil Aquilas ebenfalls das Zeltmacher-Handwerk betrieb. Als der Apoſtel Korinth verließ, begleiteten ihn Aquilas und Priscilla, während er aber weiter nach Jeruſalem zog, blieben ſie in Epheſus und würkten für das Reich Gottes (Apg. C. 18. und 19.). 1 Kor. 16, 19. finden wir Grüße von ihnen und in dem mehrere Jahre ſpäter geſchriebenen 2ten Briefe an Timoth. 2 Tim. 4, 19. finden wir Grüße an ſie, welche zeigen, daß ſie längere Zeit in Epheſus blieben. Später (unter Nero) ſcheinen ſie, wie wir aus dieſem Gruße ſehen, wieder nach Rom zurückgegangen zu ſeyn.

V. 4. Bei welcher Gelegenheit jene Beiden ihr Leben für den Apoſtel auf das Spiel ſtellten, wiſſen wir nicht. Es kann der durch den Goldſchmidt Demetrius in Epheſus erregte Aufruhr gegen P. geweſen ſeyn. — Das ἐκκλησία κατ᾽ οἶκον iſt die Familie und alle Hausleute, indem in der großen Gemeinde jede Familie eine kleinere bildete. Vgl. V. 14. und 15. das οἱ σὺν αὐτῷ ἀδελφοί.

V. 5. Aeußere Auctorr. ſprechen für die Lesart Ἀσίας ſtatt Ἀχαΐας. Auch die inneren Gründe für Ἀσίας ſind überwiegend. Ἀσία würde nämlich hier Asia proconsularis bezeichnen, deſſen Hauptſtadt Epheſus war. Leicht konnte ein Abſchreiber, deſſen ſpecielle Bedeutung nicht berückſichtigend, wenn er Ἀσία für Benennung des ganzen Welttheils anſah, das beſchränktere Land an die Stelle ſetzen. Wäre Ἀχαΐα die richtige Lesart, ſo würde dies im Widerſpruch mit 1 Kor. 16, 15. ſtehn, wiewohl man dann ἀπαρχή nicht gerade ſo ſtreng zu faſſen brauchte, ſondern überſetzen könnte „einer der Erſten." —— Εἰς Χόν; hier heißt εἰς wie auch bei Profanſcrr. „hinſichtlich, in Beziehung auf." — Die Namen von Epänetus bis Olympas in V. 15. ſind ganz unbekannt.

V. 7. Συγγενῆς kann den leiblichen Verwandten bezeichnen, es kann aber auch blos die jüdiſche Abkunft der Beiden andeuten, und dies iſt das wahrſcheinlichere. S. V. 11. und 21., vgl. Röm. 9, 3. Wo Junius und Andronikus mit P. gefangen waren, iſt unbekannt. Der Name ἀπόστολος iſt hier im weitern Sinne zu faſſen, 2 Kor. 8, 23., Apg. 14, 4. 14., wo auch Barnabas Apoſtel heißt.

V. 13. Das κ. ἐμοῦ ſetzt P. aus Dankbarkeit für die von ihr genoſſene Liebe hinzu.

V. 16. Der Kuß als der natürliche Ausdruck geſchwiſterlicher Liebe war bei den erſten Chriſten das gewöhnliche Zeichen chriſtlicher Begrüßung. Chryſ. nennt dieſen chriſtlichen Bruderkuß einen Zunder, durch welchen eine Liebe noch mehr angeflammt wird, welche ſtärker als Verwandtenliebe iſt, weil ſie aus Gnade iſt und jene aus Natur, wie im Bruderkuſſe die Leiber ſich aneinanderſchließen, ſo ſei er ein Zeichen der Vereinigung der Seelen (Hom. XX. in 2 Cor.). Insbeſondere war auch dies Zeichen der Liebe nach Ertheilung des Abendmahles gewöhnlich. — Nach ἐκκλησίαι iſt, äußeren wie inneren Gründen zu Folge, πᾶσαι in den Text aufzunehmen. Es iſt aber nicht zu urgiren. Der Apo-

ſtel berichtet den Gruß nur von allen Gemeinden, durch welche er gekommen war und von denen er vernommen, daß ſie an dem Zuſtande der Chriſten der Hauptſtadt Antheil nähmen.

V. 17. Zum Schluſſe warnt noch P. vor jenen gefährlichen Menſchen, welche überall in jener Zeit bei den chriſtlichen Gemeinden den Samen der Zwietracht ausſtreuten, denen nämlich, welche das Ceremonialgeſetz auch den Heiden aufdringen wollten. Nach der Schilderung, welche P. von ihnen zu entwerfen pflegt, leitete ſie dabei bloß der Wunſch, ſich bei den ſtrengeren Judenchriſten einzuſchmeicheln und Gewinn davon zu tragen. Dieſelben ſchlechten Beweggründe ſchrieb Chriſtus auch den Phariſäern bei ihrem Eifer zu.

V. 18. Eben ſo ſpricht P. von ihnen Phil. 3, 18, 19.

V. 19. Da die Gemeinde einen ſo ſchönen Ruf der Folgſamkeit (dies iſt hier die Bedeutung von *ὑπακοή*, ſ. Philem. V. 21.) hatte, ſo wünſcht der Apoſtel nur, daß ſie, nach Chriſti Anweiſung, mit der Taubeneinfalt auch die Schlangenklugheit verbinden möchten. Oek.: *φρονήσει μὲν κεχρῆσθαι εἰς τὸ μὴ ὑφ᾿ ἑτέρων ἀδικεῖσθαι, ἀκεραιότητι δὲ εἰς τὸ μὴ ἑτέρους ἐπιβουλεύειν.*

V. 20. *Σατανᾶς* als Urheber der gehäſſigen Geſinnung jener falſchen Brüder, der Judaiſten. In Bezug auf dieſe Zwiſt erregenden böſen Beſtrebungen wird denn auch Gott gerade hier *θεὸς εἰρήνης* genannt. *Συντρίβειν ὑπὸ τ. πόδας* iſt prägnante Conſtruction, und bildlicher Ausdruck für gänzliche Ueberwindung — nicht unwahrſcheinlich eine Anſpielung auf 1 Moſ. 3, 15.

V. 23. In Cajus Hauſe hatte die Gemeinde ihre Verſammlung. Nach einer Ueberlieferung bei Origenes wurde dieſer Cajus hernachmals Biſchof von Theſſalonich. *Οἰκονόμος* iſt der Verwalter der Stadtkaſſe, ſoviel wie quaestor. Derſelbe Gebrauch des Worts bei Joſeph., Archaeol. l. XI. c. 6. §. 12. l. VIII. c. 6. §. 4.

V. 24. *Ἡ χάρις τ. Χοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν.* Chryſ.: *καὶ οὕτως καταπαύει τὸν λόγον προσεικῶς εἰς εὐχήν. ἡ χάρις τ. κυρίου ἡμῶν. ταύτην γὰρ θεμέλιον, ταύτην ὅρον ἀεὶ ποιεῖν αὐτῷ φίλον.*

BS 3666
.T56
1831

Tholuck, August,
1799-1877.
Auslegung des
Briefes Pauli an
die Römer : nebst
fortlausenden
Auszügen aus den
exegetischen
Schriften der
Kirchenväter und
Reformatoren

1319-8671

UNIVERSITY OF CHICAGO
35 490 981

BS 3666 Tholuck, August,
.T56 1799-1877.
1831 Auslegung des
Briefes Pauli an
die Römer : nebst
fortlausenden
Auszügen aus den
exegetischen
Schriften der

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

UNIVERSITY OF CHICAGO
35 490 981